Antropología en sentido pragmático

Immanuel Kant

edición bilingüe alemán-español









FILOSOFÍA

Redactada en 1796-1797, basada en las Lecciones impartidas por Kant desde 1772-1773 hasta 1795-1796 y publicada en el año de 1798, la *Antropología en sentido pragmático* no se orienta tanto a ofrecer una elucidación trascendental de estructuras *a priori* para el conocimiento del ser humano. Localizada más bien en un plano empírico, la *Antropología* de Kant comprende al hombre como un ser que se realiza a lo largo de la historia, aunque no como individuo, sino como una especie en proyección histórica que está destinada a realizar su autonomía en el marco jurídico-legal ofrecido por un Estado de Derecho. Para Kant esta realización de la especie humana considerada como una unidad en el horizonte temporal se realiza en el horizonte ofrecido por la tierra —y ello abre el camino para considerar a las Lecciones kantianas sobre geografía física como el complemento de la *Antropología*—.

A lo largo de esta obra se ofrece al lector una verdadera "Enciclopedia de la filosofía kantiana sobre un plano empírico" (Reinhard Brandt), orientada a analizar lo que el hombre hace y debe hacer de sí mismo. Con ello esta obra establece, por un lado, un puente de mediación con los análisis ofrecidos tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Metafísica de las costumbres* e incluso en los escritos sobre filosofía de la historia, y, por el otro, abre la posibilidad de colocar la reflexión práctica de Kant en un fascinante diálogo tanto con el proyecto de una *ciencia del hombre* presentado anteriormente por David Hume en su *Tratado de la naturaleza humana*, al igual que con propuestas posteriores como las de Herder y aun con el proyecto antropológico esbozado por Ludwig Feuerbach en sus *Principios de la filosofía del futuro* (1843) o, incluso, con reflexiones contemporáneas como las de Michel Foucault.

Biblioteca Immanuel Kant

ISBN: 978-607-28-0130-1



www.fondodeculturaeconomica.com

La Biblioteca Immanuel Kant es una iniciativa académica y editorial de la Universidad Autónoma Metropolitana, la Universidad Nacional Autónoma de México y el Fondo de Cultura Económica. Esta colección ofrece versiones críticas bilingües de las principales obras del gran filósofo alemán, asi como estudios que contribuyen a la mejor interpretación y difusión de su pensamiento.

Los volúmenes incluyen amplios ensayos introductorios redactados por especialistas y están complementados por notas de comentario al texto, tablas cronológicas, tablas de correspondencias de términos e índices analíticos y temáticos.

Durante más de dos siglos las obras de Kant han sido objeto de numerosas ediciones, traducciones e interpretaciones. La Biblioteca Immanuel Kant no ignora esos antecedentes; al contrario, los toma en cuenta para procesarlos conforme a criterios académicos y proporcionar al lector versiones actualizadas que se apoyan en un sólido aparato critico. Se aspira a esclarecer al máximo posible lo que Kant realmente expresó y, asi, facilitar a las personas interesadas el acceso a uno de los sistemas filosóficos más importantes y profundos de todos los tiempos.

A fin de garantizar la calidad académica necesaria, esta colección cuenta con un comité especializado de docentes

continúa en la otra solapa

e investigadores; sin embargo, el impulso de tan magno proyecto sólo se cumplirá cabalmente si cuenta con la colaboración directa e indirecta de todas las personas que aprecian el pensamiento kantiano o sienten una genuina curiosidad por él; es decir, si se incorporan a esta iniciativa como estudiosos de los problemas y temas abordados por el gran filósofo de Königsberg o como lectores críticos de las páginas que contienen su filosofía.

De reciente publicación
en la Biblioteca Immanuel Kant:

Critica de la razón pura

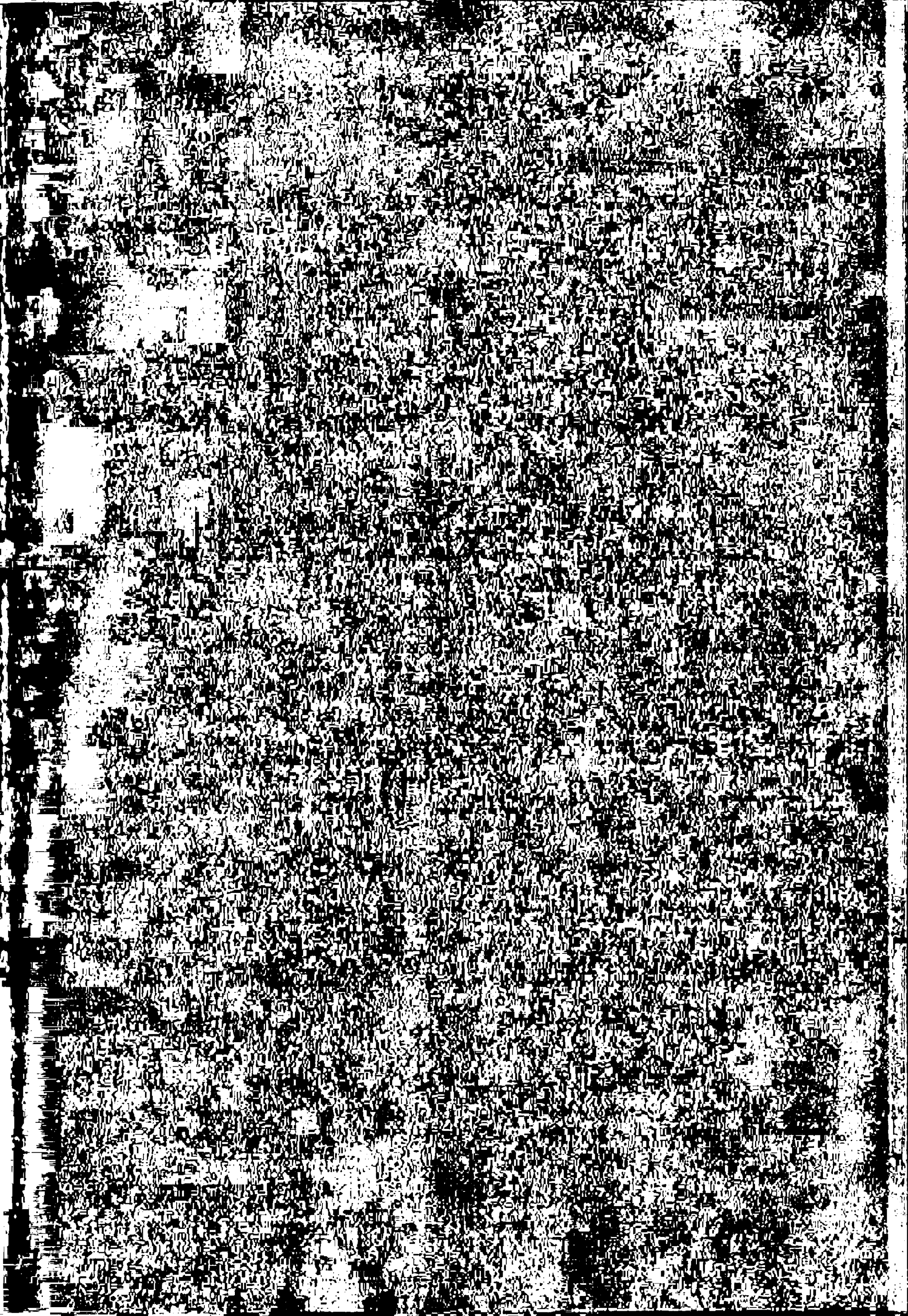
Los progresos de la metafísica

Crítica de la razón práctica

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime

De próxima aparición:

Crítica de la facultad de juzgar



Biblioteca Immanuel Kant

Fondo de Cultura Económica

Universidad Autónoma Metropolitana
Coordinación General de Difusión
Dirección General de Publicaciones y Promoción Editorial

Universidad Nacional Autónoma de México
Coordinación de Difusión Cultural
Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial

Biblioteca Immanuel Kant

ANTROPOLOGIA EN SENTIDO PRAGMATICO

Immanuel Kant

Prólogo
Reinhard Brandt

Traducción
Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt
(sobre la versión al español realizada por
José Gaos)

Revisión de estilo
Julio del Valle

Notas a la traducción, tabla de correspondencias
de términos y bibliografía
Dulce María Granja


FONDO DE CULTURA
ECONÓMICA


Casa abierta al tiempo


Universidad Nacional
Autónoma de México

Agradecemos al Kant-Archiv de la Phillips-Universität de Marburgo el respaldo académico brindado a este proyecto.

Primera edición: 2014

Kant, Immanuel
Antropología en sentido pragmático / Immanuel Kant ; pról. de Reinhard Brandt ; trad. de Dulce María Granja, Gustavo Leyva, Peter Storandt ; rev. de estilo Julio del Valle ; notas, tabla de correspondencias de términos y bibliografía de Dulce María Granja. – México : FCE, UAM, UNAM, 2014.
750 p. ; 22 × 16 cm – (Colec. Biblioteca Immanuel Kant)
Título original: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
Nota: traducción sobre la versión al español realizada por José Gaos
Edición bilingüe alemán – español

ISBN 978-607-16-1813-9 (FCE)
ISBN 978-607-28-0130-1 (UAM)
ISBN 978-607-02-5044-6 (UNAM)

1. Seres humanos 2. Psicología – Trabajos antes de 1850 3. Conocimiento, Teoría del 4. Antropología – Filosofía I. Brandt, Reinhard, pról. II. Granja, Dulce María, tr. III. Leyva, Gustavo, tr. IV. Storandt, Peter, tr. V. Valle, Julio del, rev. VI. Ser. VII. t.

LC B2794 Dewey 128 K127a

ISBN FCE: 978-607-16-1813-9
ISBN UAM: 978-607-28-0130-1
ISBN UNAM: 978-607-02-5044-6

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Prólogo

La Antropología en sentido pragmático *de Kant*

Kant recoge en sus lecciones, primero acerca de la antropología, posteriormente, de la antropología pragmática (de 1772-1773 a 1795-1796), y en la publicación final en forma de libro (1798), tres tendencias de su época. Por una parte, existe la consigna de relevar por fin a la metafísica escolástica con una nueva psicología empírica. En este aspecto el periodismo académico alemán, mas también el periodismo independiente, sigue las innovaciones procedentes de Inglaterra y, más tarde, también de Francia. Los autores filosóficos de éstas no tienen a su cargo cátedras de lógica y metafísica con sus obligados rituales en latín, sino que viven fuera de las universidades, en parte incluso ya como escritores independientes. John Locke y David Hume, Voltaire y Rousseau son los que determinan la vida intelectual, mientras que durante la segunda mitad del siglo XVIII Christian Wolff y sus discípulos se vuelven obsoletos. Locke y Hume con sus obras sobre el entendimiento *humano* (1690) y la naturaleza *humana* (1739-1740) son los verdaderos autores guía, en torno a cuyos temas escriben sus variaciones muchos autores franceses y, más tarde, también alemanes. La antropología kantiana desliga la *psychologia empirica* de Alexander Baumgarten de su inmersión metafísica en la *Metaphysica* y la abre a los conocimientos empíricos de la literatura y la historia. Se sobreentiende que esta cátedra privada del nuevo profesor titular ya no se lleva a cabo en un idioma distinto del alemán. Kant cita miles de observaciones hechas en las literaturas antigua y moderna para caracterizar al hombre. Recoge los impulsos de la cultura de la atención de los griegos y romanos, de Montaigne y del *Spectator*, de los últimos reportajes de viaje y de las novelas y los dramas, introduciendo al público a las actividades humanas y sus motivos. En un principio están presentes todos los contemporáneos:

Hume y Rousseau, Lichtenberg y Voltaire, Lavater y Home, Richardson, Gellert; la cátedra se convierte en espejo literario de las publicaciones en curso. La publicación de 1798 vive todavía de aquella gran época de los años setenta; pero los intereses de los contemporáneos han cambiado, pues éstos se lanzan hacia las cimas de las ostentosas edificaciones del idealismo sin ocuparse del *bathos* de la experiencia que Kant exhibe ante sus ojos (la *Antropología* se vendió bien, mas no produjo ningún eco notable ni ningún debate entre la gente erudita).

La segunda tendencia va estrechamente ligada a la primera. Es la orientación de la escuela y la universidad hacia la vida futura en la sociedad burguesa, de la teoría hacia la praxis. El hombre no está creado para la especulación, sino para una vida activa, para la praxis dentro de la sociedad. Kant transforma la psicología empírica con la que inicia la cátedra sobre antropología dictada en 1772-1773, todavía durante la primera mitad de esa década en una disciplina pragmática, capaz de brindar a los estudiantes una orientación básica hacia el trato futuro con los hombres. Kant les proporcionó de este modo un fundado tratado práctico, encontrando un agradecido auditorio para las ingeniosas, divagantes y abismales, juguetonas y serias enseñanzas anticipadas sobre la futura experiencia del mundo. En el libro dice: "Joven, rehúsate a la satisfacción (de la diversión, de la gula, del amor, etc.), si bien no con la intención estoica de prescindir en absoluto de ella, sino con la refinada intención epicúrea, para tener en perspectiva un goce siempre creciente" (§25). Y más adelante, de nuevo: "Joven [...] ¡acostúmbrate a amar el trabajo!, ¡rehúsate deleites, no para *renunciar* a ellos, sino para mantenerlos todo lo posible exclusivamente en perspectiva!" (§63). Kant es decididamente neo-estoico, pero en un caso de necesidad sigue también a Epicuro al defender el goce máximo de posponer el goce y por lo pronto de trabajar.

A estas dos tendencias de la época, a saber, la psicología y la praxis, se aúna una tercera. Es la pregunta, no por la esencia sino por el destino

del hombre, por el fin de su existencia; esta pregunta se convierte en un tema central de los debates durante la segunda época de la Ilustración en Alemania, que es delimitada por las obras *Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen* (Observaciones en torno al destino del hombre, 1748) de Johann Joachim Spalding y *Die Bestimmung des Menschen* (El destino del hombre, 1800) de Fichte. Kant adopta la cuestión del destino final y la resuelve de tal modo que el destino del hombre consiste en la autodeterminación moral; a ésta le corresponde la primacía en la vida del hombre y en la filosofía; y Kant pregunta, además, a partir de mediados de los años setenta por el destino del género humano en su totalidad. Esta pregunta no enfoca ni la perfección o el perfeccionamiento –la *perfectio*– de la creación en su conjunto (Christian Wolff) ni la cuestión del destino del individuo (Spalding), sino el destino del género humano. Rousseau había apostado, en su segundo discurso *Sobre la desigualdad entre los hombres* (1755), por la "perfectibilité" del "genre humain", encontrando un amplísimo eco con esta elevación del género humano sobre el resto del reino de la naturaleza o del mundo en su conjunto. ¿Qué finalidad tiene la historia humana? ¿Existe un progreso del género humano hacia lo mejor en los aspectos moral y jurídico? ¿Y cómo me encuentro yo incorporado en esa historia y ese destino del género humano? A este tema se dedica el último capítulo de la *Antropología*: "*E)* El carácter del género". De esta reflexión surge un nuevo concepto de historia que incluye, por un lado, el género humano en su conjunto y, por otro lado, el pasado, el presente y también (paradójicamente) el futuro. Es, al mismo tiempo, la historia de la naturaleza y la de la razón del género humano.

Kant es neo-estoico y comparte la idea de que en el mundo impera una normatividad ininterrumpida, tanto de la *causa efficiens* como de las causas finales. En la antropología pragmática no se reflexiona sobre ello, pero se presupone la convicción correspondiente, soportada por las tres críticas. Debemos suponer que a fin de cuentas todo lo que ocurre, tanto

en la naturaleza como en la historia de la cultura humana, ocurre por voluntad de la providencia como medio para alcanzar el fin último de la historia humana, que es la moralidad. Todo está enfocado a esta autonomía que finalmente habrá de conseguirse. En el campo previo de las relaciones individuales de fines, el ingenioso filósofo se distingue de los demás hombres por detectar la razón y la providencia incluso allí donde aquéllos parecen desesperarse. El lector va conociendo, lleno de admiración, los fines a los que sirve todo aquello: la simulación de los hombres, el dolor de la vida y, sobre todo, el mal mismo, que es una herramienta indispensable de la providencia para generar el fin último. Es alto el precio que Kant paga por esta conformidad a fines que penetra todo. Por una parte, se da previamente un saber en el que el pesimista (y no sólo éste) con justa razón no confía. Por otra parte, el finalismo estoico se opone implícitamente al concepto de *telos* platónico-aristotélico, según el cual una cosa es buena en sí misma, en su esencia, que muchas veces somos capaces de conocer de manera aproximativa. Por el contrario, para Kant lo único en el mundo —e incluso fuera de él— que puede tomarse por bueno, es la voluntad humana. La buena voluntad, por su parte, es buena por su esfuerzo hercúleo de *llegar a ser* buena; el llegar a serlo es algo que quedará negado a la voluntad humana. De este modo, todo tiene su finalidad en algo que ello mismo no es o aún no es. También los organismos de la *Crítica de la facultad de juzgar* son organizaciones al servicio de algo y la conversación en la serena mesa que al final de la "Facultad de apetecer" (§88) se reúne en la casa de Kant o en algún otro lugar (pero no entre la nobleza superior ni entre los obreros), sirve a la mano invisible de la naturaleza para sus propios fines sin que los participantes lo sepan: al menos no a los contenidos proposicionales, como suponen ingenuamente los bromistas y risueños oradores.

La *Antropología* culmina con el destino del género humano —un final que se asemeja a aquel de las otras grandes obras de Kant—: es la idea de

la razón a la que finalmente conduce todo. El destino del hombre penetra su naturaleza y su historia y la trasciende; así concluye esta obra: de modo sobrio y, al mismo tiempo, enigmático.

Nota editorial

La primera edición de la *Antropología en sentido pragmático* se publicó en 1798 (A1), la segunda en 1800 (A2). La segunda edición se imprimió, al igual que supuestamente la primera, por Christian Gottfried Schütz en Jena; con una probabilidad que colinda con la seguridad podemos descartar que Kant haya participado de alguna forma en las añadiduras y correcciones que distinguen A2 de A1 (*cfr.* la carta de Schütz del 22 de mayo de 1800, en I. Kant, *Sammtliche Werke*, XII, 307, 24-26).[1] Se trata, a grandes rasgos, de intervenciones en el texto sin mayor importancia, que tuvieron el fin de hacerlo más amigable para el lector. Para dar un ejemplo: bajo el título "La novedad" Kant menciona de manera sorpresiva objetos de la Antigüedad, que verlos o incluso tocarlos despierta nuestra atención; se hace presente algo "que según el curso natural de las cosas se hubiese debido presumir que la fuerza del tiempo lo habría aniquilado mucho antes" (§25). En cambio, en el manuscrito H y, modernizado ortográficamente, en A1 encontramos sin ninguna elegancia: "[...] algo que según el curso natural de las cosas se presume hallarse consumido mucho antes por los estragos del tiempo". En A2 se eliminan las expresiones toscas y se le ayuda al lector remitiéndolo a pasajes anteriores y posteriores.

¿Cuál es la situación de A1? Igual que en el caso de A2 debe excluirse que Kant haya revisado las galeras. Para estas revisiones aplicaba lo

[1] Por lo tanto, es infundado el supuesto de Friedrich Wilhelm Schubert de que el mismo Kant corrigió el texto. Escribe Schubert: "[Kant] se limitó en esa época a revisar algunos de sus obras que requerían una reedición, como fue el caso incluso con la *Antropología* que, pese a sus 2000 ejemplares (ninguna obra anterior de Kant se había publicado con un tiraje tan grande), tuvo que reimprimirse ya para la feria de pascua de 1800" (I. Kant, *Sammtliche Werke*, XI, 2, 154).

que Ludwig Ernst Borowski escribió en su "Descripción de la vida y del carácter de Immanuel Kant": "No tenía por qué ocuparse tampoco de la tan laboriosa y tardada corrección de sus obras impresas, porque en sus años de más joven sus entregados discípulos se encargaban gustosamente de esta labor, mientras que todas las obras posteriores y mayores se imprimieron sin excepción en el extranjero".[2] Es decir, las galeras no fueron enviadas a Königsberg, sino revisadas en el mismo lugar de impresión. Pero ¿cuál era el manuscrito que se envió al lugar de impresión "en el extranjero"? El problema de evaluar la primera impresión se presenta, visto con mayor detalle, de la siguiente manera: contamos con una copia en limpio de Kant,[3] la cual sirvió de modelo para la primera edición por vía de una copia redactada. A1, por su parte, difiere en muchos detalles del manuscrito de Kant, pudiéndose clasificar estas variantes en tres clases. Primero, A1 completa la copia en limpio en aquellas partes que ya estaban previstas en H precisamente para ello; por ejemplo, números faltantes de parágrafos. Luego, hay razonables correcciones de negligencias que cualquier redactor debía realizar tácitamente. Por ejemplo, la numeración de parágrafos en H va como sigue: "§20, §21, §20, §21". En este caso, el copiador y redactor de H tuvo que intervenir para producir un orden consistente. El libro I termina en H con un párrafo que empieza con "1.) La más importante revolución [...]", pero no siguen más números. Se debía eliminar la referencia "1.)". Es, por lo tanto, evidente que el manuscrito de Kant requería un trabajo de redacción en estas dos áreas antes de pasar a la impresión. En tercer lugar, empero, hay intervenciones que difícilmente habrían sido aprobadas por el autor. Veamos dos ejemplos: Kant expone bajo el título "De la inclinación a la libertad como pasión" el impulso de libertad de los pueblos cazadores. "Así, no despierta sólo el concepto de la libertad bajo leyes morales un afecto que

[2] L. E. Borowski, "Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants", p. 80.
[3] Biblioteca Universitaria de Rostock, Mss. Var. 32.

se llama entusiasmo [compárese VII, 85-86 con respecto a la Revolución francesa], sino que la mera representación sensible de la libertad externa eleva la inclinación a perseverar en ella o a ampliarla hasta llegar a una vehemente pasión" (AA269). El hábito pertenece al mecanismo psicológico de la libertad externa y meramente sensible. No obstante, el culto redactor remplaza "hábito" por "analogía con el concepto del derecho" y destruye así la lógica de esa idea. ¿Cómo puede una analogía actuar psicológicamente? Otro ejemplo: Kant describe la mente rígida de los ingleses que simulan contar con principios (AA315); este principio seudoestoico del *tenax propositi* —no importando cuál sea el principio fundamental— "da a un varón la importancia de que se sepa seguro lo que se ha de esperar de él". El redactor, de alguna manera no entendiendo esta relación, escribe: "lo que se ha de esperar de él y él de los otros", ¿pero por qué su fijación en un principio será la garantía del comportamiento de los otros? Todas las ediciones siguieron ciegamente a ese redactor que creía haber mejorado el texto original. Hay muchas añadiduras que podrían haber provenido del autor mismo; por ejemplo, en el siguiente pasaje donde se dice que en el hombre la naturaleza pasa de la cultura a la moralidad y no, como lo prescribe la razón, de la moralidad a la cultura ("lo cual da inevitablemente por resultado una tendencia inversa y contraria al fin"), A1 continúa: "por ejemplo, cuando la enseñanza de la religión, que debía ser necesariamente una cultura *moral*, empieza con la cultura *histórica*, que es meramente una de la memoria, y se empeña vanamente en deducir de ella una moralidad" ("El carácter del género"). La añadidura corresponde al pensar del autor (*cfr.*, por ejemplo, VII 66-76), pero en este contexto parece fuera de lugar y no es de Kant.

El tipo de intervenciones en el texto excluye que provengan ya sea del impresor o del corrector de las galeras, se realizaron en Königsberg por el redactor del manuscrito H. Todos los indicios nos llevan al supuesto de que Kant hizo sólo añadiduras y correcciones superficiales a la versión

redactada de su copia en limpio, la cual se enviaría a la editorial. ¿Fue sólo durante una mañana?, ¿la del 1º de junio 1798?

Johann Friedrich Abegg anota en su *Diario de viajes de 1798* con fecha del 1º de junio acerca de Kant: "Hoy en la mañana corrigió su *Antropología* porque ahora ésta también se va a imprimir".[4] "Hoy en la mañana" –el párrafo en que Abegg lo relata comienza con las frases: "1º de junio. Hoy a las 10 de la mañana el inspector municipal superior Brahl, un compañero de confianza de Kant, me llevó a verlo [...]".[5] La expresión de Abegg invita a suponer que Kant se ocupó de la corrección precisamente en esa mañana hasta poco después de las diez, no antes ni tampoco después. Sin embargo, no sabemos en qué información (¿por parte de Kant?) se basa exactamente la frase de Abegg "Hoy en la mañana corrigió su *Antropología*".

En el caso de los pasajes de texto que pertenecen al tercer tipo —las correcciones en A1 que empeoran H— obligan al editor de la *Antropología* a revertir las modificaciones y a restablecer, si es posible, el texto original de Kant. A esta labor ya se enfrentó Schöndörffer en la edición de Cassirer. También Karl Vorländer se dio cuenta de que H contiene muchas veces un mejor texto que A1: "Este manuscrito original (que en nuestra edición se llama H) ofrece en varios casos la mejor versión en comparación con la impresa. Allí donde, según nuestro juicio, es éste decididamente el caso, no tuvimos reparos —puesto que la última corrección, también antes de la *primera* impresión, se realizó por un discípulo de Kant o incluso un corrector (pero no por él mismo)— en insertar el texto de H en una serie de otros pasajes más, divergiendo del procedimiento más conservador que siguió la edición de la Academia. Naturalmente se anotó en estos casos también la versión divergente de la edición impresa, de modo que el lector mismo podrá decidir".

[4] J. F. Abegg, *Reisetagebuch von 1798*, p. 146.
[5] *Ibid.*, p. 143.

Ediciones en otras lenguas

Anthropologie du point de vue pragmatique, introd., trad.y notas de Michel Foucault, París, 1961 [2ª ed. 1964, 3ª ed. 1970, 4ª ed. 1994].

Anthropologia pragmatica, trad. de Giovanni Vidari, rev. de la trad. (de la 1ª ed. de 1921) e introd. de Augusto Guerra, Bari, 1969.

Scritti morali. Fondazione della metafisica dei costumi. Critica della ragion pratica. La religione nei limiti della semplice ragione. Antropologia, ed. de Pietro Chiodi, Turín, 1970.

Anthropology from a Pragmatic Point of View, trad., introd. y notas de Mary J. Gregor, La Haya, 1974.

Anthropology from a Pragmatic Point of View, trad. de Victor Lyle Dowdell, rev. y ed. de Hans H. Rudnick, introd. de Frederick P. van de Pitte, Carbondale/Edwardsville/Londres/Amsterdam 1978 [2ª ed. 1996].

Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. de Pierre Jalabert, en Kant, Emmanuel, *Œuvres philosophiques*, vol. III: *Les derniers écrits*, ed. de Ferdinand Alquié, París, 1986, pp. 939-1144.

Anthropologie du point de vue pragmatique, trad., pres., bibliografía y cronología de Alain Renaut, París, 1993.

Anthropologie d'un point de vue pragmatique; De la faculté d'imaginer [Auszüge], nva. trad. y comentario de Alexandra Makowiak, París, 1999.

Antropologia din perspectiva pragmatica, trad. y dir. de Rodica Croiture, Oradea, 2001.

Reinhardt Brandt

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Advertencia editorial

La *Antropología en sentido pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*] fue escrita por Kant en 1796-1797 y publicada por él mismo en el año de 1798 (una segunda edición apareció, aun en vida de Kant, dos años más tarde). La base de este escrito está formada por las lecciones sobre antropología que Kant impartiera a lo largo de un periodo de más de veinte años en la Albertus-Universität Königsberg desde el semestre de invierno de 1772-1773 hasta el de 1795-1796.

Conforme al proyecto original de la Biblioteca Immanuel Kant hemos tomado como base para esta edición el texto establecido de esta obra por la edición de la Academia (en adelante Ed. Acad.): *Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe"*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, vol VII, Berlín, 1907, pp. 117-333. La *Antropología* es, sin embargo, una de las pocas obras de Kant de la que se dispone del manuscrito original, localizado en la Biblioteca de la Universidad de Rostock y cuyo propietario era muy probablemente J. S. Beck quien era un profesor de orientación kantiana adscrito a esa misma universidad. Mayores detalles sobre el proceso de edición de esta obra y sobre la compleja relación entre sus diversas variantes pueden ser encontrados en el vol. XXV de la Ed. Acad. y en el monumental *Kritischer Kommentar zu Kants* Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (*Comentario crítico acerca de la* Antropología en sentido pragmático *de Kant*) escrito por Reinhard Brandt (véase la bibliografía, más adelante).

En la presente traducción al español se han incorporado algunas de las modificaciones propuestas específicamente por Reinhard Brandt cuando ellas le dan mayor coherencia sintáctica, semántica, conceptual y argumentativa al texto, sea en la composición interna entre las diversas partes de esta obra, o sea en la relación externa que mantiene el texto de la *Antropología* como un todo con otros textos de la obra kantiana considerada en su conjunto.

Deseamos agradecer a las autoridades de la Universidad Autónoma Metropolitana, en especial a su rector, Dr. Enrique Fernández Fassnacht y a los Mtros. Carlos Ortega y Bernardo Ruiz. Del Fondo de Cultura Económica, especialmente a Joaquín Díez-Canedo, José Carreño Carlón, Martí Soler, Tomás Granados Salinas, Miguel Ángel Palma y Rodrigo Bengochea por el apoyo irrestricto que han ofrecido a la Biblioteca Immanuel Kant. También a la Mtra. Laura González Durán, por su cuidadoso trabajo editorial. Sin la generosa colaboración de las instituciones y personas mencionadas, no habríamos podido presentar al lector la obra que ahora tiene en sus manos.

Dulce María Granja Castro
Gustavo Leyva Martínez

Anthropologie

in

pragmatischer Hinsicht

abgefaßt

von

Immanuel Kant

Königsberg
bey Friedrich Nicolovius
1798.

Antropología
en sentido pragmático

por Immanuel Kant.

1798.

Segunda edición, corregida.
1800.

| Prólogo [119]

Todos los progresos de la cultura a través de los cuales se educa el hombre tienen el fin de aplicar los conocimientos y habilidades adquiridas para emplearlos en el mundo; pero el objeto más importante del mundo a que el hombre puede aplicarlos es *el hombre mismo*: porque él es su propio fin último.[1] — El conocerle, pues, en cuanto a su especie como un ser terrenal dotado de razón, merece llamarse particularmente un *conocimiento del mundo* aun cuando el hombre sólo constituya una parte de las criaturas terrenales.

Una doctrina del conocimiento del hombre sistemáticamente desarrollada (Antropología) puede hacerse en sentido *fisiológico* o en sentido *pragmático*. — El conocimiento fisiológico del hombre se orienta hacia la investigación de lo que la *naturaleza* hace del hombre; el pragmático, hacia lo que él, como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo. — Quien cavile sobre las causas naturales en que pueda descansar, por ejemplo, la facultad de recordar, discurrirá acaso (al modo de Cartesio)[2] sobre las huellas dejadas en el cerebro por las impresiones que producen las sensaciones experimentadas; pero tendrá que confesar que en este juego de sus representaciones es un mero espectador y que tiene que dejar hacer a la naturaleza, puesto que no conoce las fibras ni los nervios encefálicos, ni sabe manejarlos para su propósito, o sea, que todo argüir teórico sobre este asunto es pura pérdida. — — Pero si utiliza las percepciones hechas sobre lo que resulta molesto o favorable a la memoria, para ampliarla o hacerla hábil, y a este fin se sirve del conocimiento del hombre, esto constituirá una parte de la antropología en sentido *pragmático*, y ésta es precisamente aquella con que aquí nos ocupamos.

| Una antropología semejante, considerada como un *conocimiento del* [120]
mundo que debe seguir la *Academia*, no se llama todavía propiamente *prag-*

mática cuando encierra extensos conocimientos sobre las *cosas* del mundo, por ejemplo, sobre los animales, las plantas y los minerales de los diversos países y climas, sino cuando encierra un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo.* — De aquí que no se cuente ni siquiera el conocimiento de las razas humanas, como productos pertenecientes al juego de la naturaleza, entre el conocimiento pragmático del mundo, sino sólo el teórico.

Las expresiones: *conocer* el mundo y *tener* mundo difieren aún bastante en su significación: pues el que conoce el mundo se limita a *comprender* el juego que ha presenciado, mientras que el que tiene mundo *ha entrado en juego* en él. — Mas para juzgar al llamado *gran* mundo, al estamento de las personas distinguidas, el antropólogo se halla en una posición muy desfavorable, porque dichas personas se encuentran demasiado cerca entre sí, pero demasiado lejos de los demás.

Entre los medios para ensanchar la antropología en su dimensión está el *viajar*, aun cuando sólo consista en la lectura de descripciones de viajes. Pero sí es menester haber adquirido un conocimiento del hombre antes, en la propia casa, mediante el trato con los conciudadanos o paisanos,* si se quiere saber qué es lo que se debe buscar fuera para ampliar ese conocimiento en mayor dimensión. Sin un plan semejante (que supone ya un conocimiento del hombre), el ciudadano del mundo siempre resultará muy limitado respecto de su Antropología. Los *conocimientos generales* preceden aquí siempre a los *conocimientos locales*, si se pretende ordenar y dirigir esta Antropología por la filosofía: sin la cual todos los conocimientos adquiridos no pueden dar nada más que un fragmentario tantear y no una ciencia.

* Una gran ciudad, que es el centro de un reino en el que se encuentran los cuerpos territoriales del gobierno de éste, que tiene una universidad (para el cultivo de las ciencias) y, además, una situación propicia a la navegación, que favorece las relaciones por medio de los ríos procedentes del interior del país al igual que con los alejados países colindantes de diversas lenguas y costumbres, — una ciudad semejante, por ejemplo Konigsberg a orillas del río Pregel, puede considerarse como un lugar adecuado para ampliar tanto el conocimiento del hombre como el conocimiento del mundo, donde éste puede adquirirse incluso sin viajar.

* * *

Pero a todos los ensayos que se hagan para llegar con fundamento sólido a una ciencia semejante se oponen considerables dificultades, inherentes a la propia naturaleza humana.

| *1)* La persona que nota que se le observa y se le trata de estudiar, o aparecerá como desconcertada (avergonzada), y entonces no *puede* mostrarse como es; o *disimula*, y entonces no *quiere* que se la conozca como es. [121]

2) Aun cuando sólo quiera estudiarse a sí misma, se colocará en una situación crítica, principalmente por lo que se refiere a su estado regido por la emoción, que no admite, por lo común, *disimulación*; pues cuando están en acción los móviles, la persona no se observa, y cuando se observa, los móviles reposan.

3) El lugar y las circunstancias de tiempo producen, cuando son persistentes, *hábitos* que constituyen una segunda naturaleza, como suele decirse, y dificultan a la persona formarse un juicio sobre sí misma, sobre aquello por lo que deba tenerse, pero más aún sobre el concepto que deba hacerse del prójimo con quien se encuentra en relación; pues el cambio de la situación en que el hombre resulta colocado por su destino, o en que se coloca también él mismo en un plan de aventurero, dificultan en grande a la antropología elevarla al rango de una ciencia formal.

Finalmente, son no precisamente fuentes, pero sí recursos auxiliares de la antropología: la historia universal, las biografías y hasta las obras de teatro y las novelas. Pues si bien estos dos últimos géneros propiamente se fundan no en la experiencia y la verdad, sino sólo en la invención, y en ellos está permitido plantear, igual que en los sueños, la exageración de los caracteres y las situaciones en que se ubican las personas, de suerte que no parecen enseñar nada aprovechable para el conocimiento del hombre, lo cierto es que caracteres como los trazados por un Richardson[3]

o un Molière[4] han de estar tomados en sus *rasgos fundamentales* de la observación del obrar y omitir reales de los hombres; porque si bien tienen que ser exagerados en cuanto al grado, en cuanto a la cualidad deben ser concordantes con la naturaleza humana.

Una antropología sistemáticamente proyectada y, sin embargo, popularmente (haciendo referencia a ejemplos que cualquier lector pueda encontrar al respecto) desarrollada en sentido pragmático lleva consigo la ventaja para el público lector de que gracias a la completitud de los títulos bajo los cuales puede colocarse esta o aquella cualidad humana observada y concerniente a la práctica, | se le proporciona a este publico [122]
el mismo número de ocasiones e incitaciones para hacer de cada cualidad en particular un tema propio, para colocarla en el departamento que le corresponda; con lo cual los trabajos en esta antropología se repartirán por sí mismos entre los amantes de su estudio y se reunirán poco a poco en un todo, por obra de la unidad del plan: con lo cual, a su vez, se fomentará y acelerará el crecimiento de esta ciencia de utilidad común.*

En mis actividades de la *filosofía pura*, emprendidas inicialmente de manera libre y, más tarde, asignadas a mí como enseñanza oficial, he impartido, a lo largo de unos treinta años, dos lecciones que tienen como fin el *conocimiento del mundo*, a saber: *Antropología* (en el semestre de invierno) y *Geografía Física* (en el semestre de verano), a las cuales, como conferencias populares, también personas provenientes de otros estamentos encontraron oportuno asistir. De la primera lección procede el presente manual; pero publicar, de la segunda lección, algo semejante a partir del manuscrito usado por mí como texto e ilegible para cualquier otro además de mí, difícilmente me será posible ahora por mi edad.[5]

| *CONTENIDO* [123]

PRIMERA PARTE
DIDÁCTICA ANTROPOLÓGICA

Libro primero. De la facultad de conocer
De la conciencia de sí mismo
Del egoísmo
De la conciencia voluntaria de las propias representaciones
Del observarse a sí mismo
De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas
De la distinción e indistinción en la conciencia de sus propias representaciones
De la sensibilidad en oposición al entendimiento
Apología de la sensibilidad
Del poder en cuanto a la facultad de conocer en general
Del jugar artificiosamente con la apariencia sensible
De la apariencia moral permitida
De los cinco sentidos
Del sentido interno
De las causas del aumento o disminución de las sensaciones en cuanto al grado
De la inhibición, la debilitación y la pérdida total de la facultad de los sentidos
De la facultad sensible de imaginar en sus distintas especies
De la facultad de representarse lo pasado y lo futuro por medio de la facultad de imaginación
De la ficción involuntaria en estado de salud, esto es, de los sueños
De la facultad de designar
| *De la facultad de conocer en cuanto fundada en el entendimiento* [124]

De las debilidades y enfermedades del alma respecto a su facultad de conocer
De los talentos en la facultad de conocer, el ingenio, la sagacidad y la originalidad o el genio

Libro segundo. Del sentimiento de placer y displacer
Del placer sensible
A) Del sentimiento de lo agradable o del placer sensible en la sensación de un objeto
B) Del sentimiento de lo bello, o el gusto

Libro tercero. De la facultad de apetecer
De los afectos
De las pasiones
Del sumo bien físico
Del sumo bien físico-moral

SEGUNDA PARTE
LA CARACTERÍSTICA ANTROPOLÓGICA

A) El carácter de la persona
1) Del natural
2) Del temperamento
3) Del carácter como modo de pensar
De la fisiognomía
B) El carácter del sexo
C) El carácter del pueblo
D) El carácter de la raza
E) El carácter de la especie
Descripción del carácter de la especie humana

| PRIMERA PARTE [125]
DE LA ANTROPOLOGÍA

DIDÁCTICA ANTROPOLÓGICA

De la manera de conocer el interior así como el exterior del hombre

| [126]

| Libro primero [127]
De la facultad de conocer

De la conciencia de sí mismo

§1. El hecho de que el hombre pueda tener en su representación el *yo* le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una *persona*, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que puedan sucederle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las *cosas*, como son los animales carentes de razón, con los que se puede hacer y deshacer a capricho.[6] Y es así, incluso cuando no es capaz todavía de expresar el *yo*, porque, sin embargo, lo tiene en sus pensamientos; como tienen que *pensarlo*, en efecto, todas las lenguas, cuando hablan en la primera persona, aunque no expresen esta yoidad por medio de una palabra especial. Pues esta facultad (a saber, la de pensar) es el *entendimiento*.

Es notable, empero, que el niño que ya sabe hablar bastante bien, empiece sólo bastante tarde (quizá alrededor de un año después) a decir *yo*, pero que todo ese tiempo haya hablado de sí en tercera persona (Carlos quiere comer, andar, etc.), y que parezca, por así decirlo, habérsele encendido una luz cuando empieza a expresarse diciendo *yo*: pues desde ese día ya no vuelve nunca a hablar de aquella otra manera. — Antes únicamente se *sentía* a sí mismo, ahora se *piensa* a sí mismo.[7] — La explicación de este fenómeno puede resultarle bastante difícil al antropólogo.

La observación de que el niño no expresa ni llanto ni risa antes del cuarto mes de su vida parece descansar igualmente en el desarrollo de ciertas representaciones de ofensa y agravio, las cuales incluso indican ya la razón. — El hecho de que en este período empiece a seguir con los ojos los objetos brillantes que se le ponen delante | es el tosco inicio del [128]
progreso a partir de las *percepciones* (aprehensión de la representación de

sensaciones) para ampliarlas hasta llegar al *conocimiento* de los objetos de los sentidos, esto es, a la *experiencia*.

El hecho, además, de que, en cuanto intenta hablar, su chapurrear las palabras le haga tan gracioso para las madres y nodrizas y a éstas tan inclinadas a abrazarle y besarle constantemente, e incluso a convertirle en un pequeño tirano por dar satisfacción a todas las manifestaciones de su deseo y voluntad: esta gracia de la criatura en el período en que se desarrolla hasta llegar a la humanidad, debe ponerse a cuenta de su inocencia y de la franqueza de todas sus todavía defectuosas expresiones, en que aún no hay disimulo ni nada de malicia, por un lado; mas, por otro lado, debe ponerse a cuenta de la natural propensión de las nodrizas a hacer bien a una criatura que de modo enternecedor se abandona totalmente al arbitrio del prójimo; pues se le concede una edad del juego, la más feliz de todas, en la cual el educador, al hacerse él mismo como un niño, goza una vez más de este placer.

Pero este *recuerdo* de los propios años infantiles no llega, ni remotamente, hasta esa edad; porque no fue la edad de las experiencias, sino de percepciones solamente dispersas y no reunidas bajo el concepto del objeto.[8]

Del egoísmo

§2. Desde el día en que el hombre empieza a expresarse diciendo *yo*, saca a relucir su querido sí mismo allí donde se le permite, y el egoísmo progresa inconteniblemente; si bien no de modo patente (pues entonces se le opone el egoísmo de otros), al menos encubierto bajo una simulada negación de sí mismo y una pretendida modestia, para hacerse valer de preferencia con tanto mayor seguridad en el juicio ajeno.

El egoísmo puede encerrar tres clases de arrogancia: la del entendimiento, la del gusto y la del interés práctico; esto es, puede ser lógico o estético o práctico.

El *egoísta lógico* tiene por innecesario verificar el propio juicio con el entendimiento de los demás, como si no necesitase para nada de esta piedra de toque (*criterium veritatis externum*). Pero es tan cierto que no podemos prescindir de este medio para asegurarnos de la verdad de nuestro propio juicio, que acaso es ésta la razón más importante por la que el público docto clama tan insistentemente por la *libertad de imprenta*;[9] porque cuando no se concede | ésta, se nos sustrae a la par un [129] gran medio de contrastar la rectitud de nuestros propios juicios, y quedamos entregados al error. No se diga que al menos la *matemática* tiene el privilegio de sentenciar por su propia autoridad soberana; porque si no hubiese precedido la universal concordancia percibida de los juicios del matemático con el juicio de todos los demás que se han dedicado con talento y solicitud a esa disciplina, no se habría sustraído esta misma a la inquietud de incurrir en algún punto en el error. — Pues hay incluso casos en que no confiamos en el juicio aislado de nuestros propios sentidos, por ejemplo, cuando dudamos si un tintineo existe meramente en nuestros oídos o es la audición de campanas tocadas en realidad, sino que encontramos necesario preguntar, además, a otras personas si no les parece también así. Y si bien al filosofar no debemos precisamente apelar al juicio de los demás en confirmación del propio, como hacen los juristas con los juicios de los peritos en Derecho, todo escritor que no encontrase partidarios y se quedase solo con su opinión públicamente declarada (de importancia, en otros casos) vendría a ser sospechoso de error[10] por este mero hecho.

Justamente por esto es un atrevimiento hacer en público una afirmación que pugne con la opinión general, incluso de los inteligentes. Esta apariencia del egoísmo es lo que se llama la *paradoja*. No es una audacia osar algo con peligro de que no sea verdadero, sino sólo con el de que pudiera encontrar acogida por parte de pocos. — La predilección por lo paradójico es la *obstinación lógica* de no querer ser imitador de los demás,

sino de aparecer como un hombre *extraordinario*, aunque en lugar de esto sólo se hace, con frecuencia, el *extravagante*.[11] Pero, dado que cada cual ha de tener y sostener su *propio* parecer (*si omnes patres sic, at ego non sic*, Abelardo),[12] el reproche de paradoja, cuando ésta no se funda en la vanidad de querer meramente diferenciarse, no implica nada malo. — A lo paradójico se opone lo *cotidiano*, que tiene a su lado la opinión general. Pero en lo cotidiano hay tan poca seguridad como en lo paradójico, si no todavía menos, porque adormece, mientras que la paradoja despierta el ánimo y lo hace atender e indagar, lo cual conduce frecuentemente a descubrimientos.

El egoísta *estético* es aquel al que le basta su propio *gusto*, por malo que los demás puedan encontrarlo o por mucho que puedan censurar o hasta burlarse de sus versos, cuadros, música, etc. Este egoísta se priva a sí mismo de progresar y mejorar aislándose con su propio juicio, | aplau- [130]
diéndose a sí mismo y buscando sólo en sí la piedra de toque de lo bello en el arte.

Finalmente, el egoísta *moral* es aquel que reduce todos los fines a sí mismo, que no ve más utilidad que la que hay en lo que le es útil, y que incluso como eudemonista pone meramente en la utilidad y en la propia felicidad, no en la representación del deber, el supremo fundamento determinante de su voluntad. Pues como cada hombre se hace conceptos distintos de lo que incluye en la felicidad, es justamente el egoísmo quien llega a no tener ninguna piedra de toque del verdadero concepto del deber, el cual ha de ser absolutamente un principio de validez universal. — Todos los eudemonistas son, por ende, egoístas prácticos.[13]

Al *egoísmo* sólo puede oponérsele el *pluralismo*, esto es, aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni conducirse como encerrando en el propio sí mismo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo. — Esto es lo que pertenece sobre este asunto a la antropología. Pues por lo que concierne a esta distinción desde el punto de vista de

los conceptos metafísicos, cae totalmente fuera del campo de la ciencia a tratar aquí. Si la cuestión fuese meramente de si yo, como ser pensante, tengo motivos para admitir, además de mi existencia, la de un todo de seres distintos de mí que se hallan en relación de comunidad conmigo (un todo llamado *mundo*), no se trataría de una cuestión antropológica, sino puramente metafísica.

NOTA

SOBRE LA FORMALIDAD DEL LENGUAJE EGOÍSTA

El lenguaje en que el jefe del Estado se dirige al pueblo es, en nuestros tiempos, habitualmente pluralista (Nos, N., por la gracia de Dios, etc.). Cabe preguntar si el sentido no es, empero, más bien egoísta, esto es, si no señala la propia autoridad soberana y no significa exactamente lo mismo que el rey de España dice con su *Io, el Rey.* Parece, sin embargo, que aquella formalidad de la autoridad suprema indicaba originariamente una *condescendencia* (Nos, el Rey y su Consejo, o los Estamentos). — Pero ¿cómo ha sucedido que el tratamiento mutuo que en las antiguas lenguas clásicas se expresaba por medio del *tú*, o sea, de un modo *unitario*, haya llegado a hacerse en diversos pueblos, principalmente germánicos, de un modo *pluralista*, por medio del *vos*?, sobre lo cual han inventado los alemanes otras dos expresiones que indican una mayor distinción de la persona con quien se habla, | a saber, las del *Er* y el *Sie*,[14] como si no [131] se estuviese dando un tratamiento, sino refiriéndose a ausentes y éstos fuesen ya uno, ya varios; y encima ha venido a emplearse, finalmente, y para colmo de los absurdos con que se expresa la pretendida humillación ante la persona a quien se habla y su exaltación por encima de sí propio, en lugar de la persona a quien se habla el abstracto de la cualidad de su posición social (Vuestra Gracia, Vuestra Alteza, Vuestra Señoría, etc.). — Todo ello tiene, probablemente, su origen en el feudalismo, que procuraba

que desde la dignidad real, pasando por todos los grados intermedios, hasta el punto en que desaparece del todo la dignidad humana y sólo queda el ser humano, esto es, hasta la condición del siervo, único que puede ser interpelado por su superior con un *tú*, o del niño, que no puede tener todavía una voluntad propia, — no hubiese el menor error en el *grado* del respeto debido al más encumbrado.

De la conciencia voluntaria de las propias representaciones

§3. El afán por llegar a ser consciente de las propias representaciones es, ya *atención* (*atentio*), ya *abstracción* (*abstractio*) de una representación de que soy consciente. — Esta última no es acaso un mero abandono y omisión de la primera (pues esto sería distracción, *distractio*), sino un acto efectivo de la facultad de conocer que impide a una representación de la que se es consciente enlazarse con otras en *una misma* conciencia. — De donde que no se diga abstraer *algo*, sino abstraer *de algo*, esto es, de una determinación del objeto de la representación, con lo que ésta recibe la universalidad de un concepto y es recibida en el entendimiento.

El poder de abstraer de una representación, incluso cuando se le impone al hombre por los sentidos, es una facultad mucho más importante que la de atender, porque demuestra la libertad de la facultad de pensar y la autarquía del ánimo *de tener bajo su dominio sus representaciones* (*animus sui compos*).[15] — Ahora bien, en este respecto es la *facultad de abstraer* mucho más difícil, pero también más importante, que la de atender, en lo concerniente a las representaciones de los sentidos.

Muchas personas son desgraciadas porque no pueden abstraer. El soltero podría casarse favorablemente sólo con que pudiese no hacer caso de una verruga | en el rostro o de una mella en los dientes de su amada. Pero [132]
es un particular vicio de nuestra facultad de atender el fijar la atención,

incluso de un modo involuntario, justamente en lo que hay de defectuoso en los demás; dirigir los ojos a un botón que falta en la chaqueta justamente enfrente de nuestra cara, o a la mella, o a un defecto de articulación habitual, confundiendo al prójimo con ello, pero echando también a perder nuestro juego en el trato social. — Cuando lo principal está bien, no es sólo justo, sino también prudente *no hacer caso* de lo malo de los demás, e incluso de nuestro propio estado de felicidad; pero esta facultad de abstraer es una fortaleza del ánimo que sólo se logra adquirir mediante el ejercicio.

Del observarse a sí mismo

§4. Darse cuenta (*animadvertere*) de sí mismo no es todavía un *observarse* (*observare*) a sí mismo. Esto último es una síntesis metódica de las percepciones adquiridas de nosotros mismos, que suministra el material para el *diario de un observador de sí mismo* y conduce fácilmente al fanatismo y a la demencia.

La atención (*attentio*) hacia sí mismo, cuando uno trata con los demás, es, sin duda, necesaria, pero no debe hacerse visible en el trato, pues entonces hace parecer *tímido* (apocado) o *afectado* (excéntrico). Lo contrario de ambas cosas es el *desembarazo* (*l'air dégagé*), un confiar en sí mismo de que su conducta no sea juzgada desfavorablemente por los demás. El que se coloca cual si quisiera juzgar, mirándose al espejo, qué tal se ve, o habla oyéndose hablar (no sólo como si otra persona lo oyera), es una especie de actor. Quiere *representar un papel* y finge cierta apariencia de su propia persona; con lo cual, si otros perciben este esfuerzo en él, pierde en el juicio de ellos, porque suscita la sospecha de una intención de engañar. — La franqueza en la manera de mostrarse exteriormente, que no da motivo ninguno a semejante sospecha, es lo que se llama un comportamiento *natural* (que no por serlo excluye todo arte bello y educación del

gusto) y agrada por la mera *veracidad* en las expresiones. Donde a la par se asoma en el lenguaje la franqueza de la *simplicidad*, esto es, de la falta de un arte del fingimiento que ya se ha convertido en regla, la franqueza se dice *ingenuidad*.

| La manera franca de expresarse en una muchacha que se acerca a la nubilidad o en un campesino no familiarizado con los modales urbanos despierta, por su inocencia y simplicidad (la ignorancia del arte de aparentar), una risa jovial en aquellos que son ya prácticos y hábiles en este arte. No es un *reírse* despectivo, pues se honra en el fondo del corazón la pureza y la sinceridad, sino una benévola y amistosa risa de complacencia en la inexperiencia en el *arte de aparentar*, arte malo, aunque fundado en nuestra ya corrompida naturaleza humana, por el que antes se debería suspirar que reír, si se le compara con la idea de una naturaleza no corrompida todavía.* Es una momentánea jovialidad, como la que produce un cielo nublado que se abre en un punto para dejar paso a un rayo de sol, pero se cierra al instante, en obsequio a los idiotas ojos de topo del egoísmo. [133]

Mas por lo que concierne al verdadero propósito de este parágrafo, a saber, la *advertencia* anterior de no ocuparse en absoluto en espiar y componer, por así decirlo, una estudiada historia interna del curso *involuntario* de los propios pensamientos y sentimientos, se realiza porque éste es justamente el camino directo para incurrir en la quimera de supuestas inspiraciones de lo alto y de fuerzas que influirían sobre nosotros sin nuestra cooperación y quién sabe de dónde procedentes, en la quimera de los iluminados y del terrorismo. Pues, sin notarlo, hacemos supuestos descubrimientos de lo que nosotros mismos hemos introducido en nosotros: como una *Bourignon*[17] con sus lisonjeras representaciones, o un *Pascal*[18] con las suyas espantables y angustiadoras; un caso en que

* En este respecto podría parodiarse el conocido verso de *Persio*, diciendo: *naturam videant ingemiscantque relicta.*[16]

incurrió una mente por lo demás excelente, *Albrecht Haller*,[19] el cual, en el *Diario* de su estado de alma, llevado durante largo tiempo, aunque con frecuencia interrumpido, llegó, por último, a preguntar a un célebre teólogo, su colega universitario en otro tiempo, el doctor *Less*,[20] si no lograba encontrar en su rico tesoro de la divina sabiduría consuelo para su alma angustiada.

Observar en sí mismo los distintos actos de la facultad de representación, *cuando uno mismo los provoca*, es cosa muy digna de reflexión, y para la lógica y la metafísica, necesaria y útil. — Pero querer acecharse a sí mismo cuando de suyo vienen al espíritu *sin llamarlos* (lo que sucede por obra del juego | de la facultad de imaginación, que inventa sin inten- [134] ción), es, porque entonces los principios del pensar no van delante (como deben ir) sino que siguen detrás, una inversión del orden natural en la facultad de conocer, y o es ya una enfermedad del ánimo (melancolía), o conduce a ella y al manicomio. El que gusta de contar muchas cosas sobre *experiencias interiores* (de la gracia, de tentaciones) está expuesto en su viaje de descubrimiento para explorarse a sí mismo a no arribar más que a las costas de Anticyra.[21] Pues no pasa con estas experiencias interiores como con las *exteriores* sobre los objetos en el espacio, en que éstos suministran experiencias[22] estando unos al lado de otros y registrados como *permanentes*. El sentido interno ve las relaciones entre sus determinaciones sólo en el tiempo, por tanto, en un fluir en que no hay duración de la observación, la cual es, pues, necesaria para la experiencia.*

* Si nos representamos la acción interna (la espontaneidad), por medio de la cual se hace posible un *concepto* (un pensamiento), la *reflexión*, y la receptividad, por medio de la cual se hace posible una *percepción* (*perceptio*), esto es, una *intuición* empírica, la *aprehensión*, ambos actos con conciencia, puede dividirse la conciencia de sí mismo (*apperceptio*) en la de la reflexión y la de la aprehensión. La primera es una conciencia del entendimiento; la segunda, el sentido interno; aquélla es la apercepción *pura*; ésta, la *empírica*; por lo cual se llama erróneamente a aquélla el *sentido* interno. — En la psicología nos estudiamos a nosotros mismos según nuestras representaciones del sentido interno; en la lógica, según lo que pone en nuestra mano la conciencia intelectual. — Ahora bien, aquí nos parece el *yo* ser doble (lo que sería contradictorio): *1)* el *yo* en cuanto *sujeto* del pensar (en la lógica), que significa la pura apercepción (el *yo* que únicamente reflexiona) y del cual no hay absolutamente

| *De las representaciones que tenemos sin ser conscientes de ellas* [135]

§5. *Tener representaciones* y, *sin embargo, no ser conscientes de ellas* es algo en que parece haber una contradicción; pues, ¿cómo podemos saber que las tenemos si no somos conscientes de ellas? Esta objeción la hizo ya *Locke*,[23] que rechazaba, por ello, la existencia de semejante especie de representaciones. — Pero lo cierto es que podemos ser mediatamente conscientes de tener una representación, aun cuando no seamos inmediatamente conscientes de ella. — Este género de representaciones se llaman, entonces, *oscuras*; las restantes son *claras*, y si su claridad se extiende a las representaciones parciales de un todo de ellas y a su conjunción, son *representaciones distintas*, sean del pensamiento o de la intuición.

Cuando se es consciente de estar viendo a lo lejos, en una pradera, un hombre, si bien no se es consciente de ver sus ojos, nariz, boca, etc., propiamente se *concluye* sólo que aquella cosa es un hombre; pues si, porque no se es consciente de percibir estas partes de la cabeza (e igualmente las restantes partes de ese hombre), se quisiera sostener que no se *tiene* en absoluto en la intuición la representación de ellas, tampoco se podría decir que se ve un hombre; pues de estas representaciones parciales está compuesta la total (de la cabeza o del hombre).

El hecho de que sea inmenso el campo de aquellas nuestras intuiciones de los sentidos y las sensaciones de las que no somos conscientes — si bien podemos concluir indubitablemente que las tenemos— , esto es, de

---

nada más que decir, sino que es una representación perfectamente simple; *2)* el *yo* en cuanto *objeto* de la percepción, por ende, del sentido interno, encerrando una multiplicidad de determinaciones que hacen posible una *experiencia* interna.

La cuestión de si en los variados cambios internos del ánimo (de su memoria o de los principios admitidos por él) el hombre, cuando es consciente de estos cambios, puede decir aún que es *exactamente el mismo* (en cuanto al alma), es incongruente; pues el hombre sólo puede tener conciencia de estos cambios representándose a sí mismo en los varios estados como uno y el mismo *sujeto*, y el *yo* del hombre, si bien es doble en cuanto a la forma (la manera de representación), no lo es en cuanto a la materia (el contenido).

las representaciones *oscuras* en el hombre (y también en los animales); de que las claras, por el contrario, encierren sólo unos, infinitamente pocos, puntos de aquellos que están abiertos a la conciencia; de que, por decirlo así, en el gran *mapa* de nuestro ánimo sólo unos pocos lugares estén *iluminados* puede infundirnos admiración por nuestra propia naturaleza; pues bastaría que una potencia superior gritase: ¡hágase la luz!, para que sin la más mínima intervención (tomando, por ejemplo, a un erudito con todo lo que tiene en su memoria) se extienda ante sus ojos, como quien dice, todo un hemisferio. Todo lo que descubre el ojo armado del telescopio (por ejemplo, en la Luna) o del microscopio (en los animalitos infusorios) está visto por nuestros ojos desarmados; pues estos medios ópticos no hacen llegar al ojo | más rayos de luz ni imágenes producidas por éstos de las [136]
que se habrían pintado sobre la retina sin estos instrumentos artificiales, sino que únicamente las extienden para hacernos conscientes de ellas. — Exactamente lo mismo vale para las sensaciones del oído cuando el músico toca con diez dedos y ambos pies una fantasía en el órgano, tal vez hablando al mismo tiempo con alguien que se encuentra junto a él, lo que implica que, en pocos momentos, se despierten en el alma una multitud de representaciones que para ser elegidas implican, además, un juicio especial sobre su conveniencia, porque una sola pulsación no conforme a la armonía sería percibida inmediatamente como una disonancia; y, sin embargo, el conjunto resulta de tal suerte que el músico que improvisa libremente desearía con frecuencia haber conservado en notas más de una pieza felizmente ejecutada por él, la cual tal vez no espera poder desarrollar tan bien en otra oportunidad, incluso poniendo todo su esmero.

El campo de las representaciones *oscuras* es, pues, el mayor de todos en el hombre. — Pero como es un campo que sólo deja percibir a éste en su parte pasiva, como juego de las sensaciones, su teoría pertenece exclusivamente a la antropología fisiológica, no a la pragmática, que es la que propiamente interesa aquí.

Pues frecuentemente jugamos con representaciones oscuras y tenemos en ello[24] el interés de relegar a la sombra objetos apreciados o no apreciados ante la facultad de imaginación; con más frecuencia, empero, somos nosotros mismos un juguete de representaciones oscuras, y nuestro entendimiento no logra salvarse de los absurdos en que su influencia le hunde, aun reconociéndolos como engaño.

Así pasa con el amor sexual, en tanto no persigue propiamente el bien, sino el goce de su objeto. ¡Cuánto ingenio no se ha derrochado siempre para arrojar un delgado cendal sobre aquello que si bien es apreciado, hace ver, sin embargo, al hombre en tan estrecho parentesco con el común género animal, que se despierta el pudor, y las expresiones que lo nombran no pueden brotar en el trato social fino sin disimulación, aunque con transparencia bastante para hacer sonreír! — La facultad de imaginación gustará aquí de pasear en la oscuridad, y será menester siempre un arte no común, si no se quiere, por evitar el *cinismo*, correr el peligro de incurrir en el ridículo *purismo*.

Mas por otro lado somos también con bastante frecuencia el juguete de representaciones oscuras que no quieren desaparecer aunque el *entendimiento* | las ilumine. Decidir si colocar su tumba en su jardín o bajo la [137]
sombra de un árbol, en el campo o en terreno seco, es con frecuencia un asunto importante para un moribundo; si bien en el primer caso no puede esperar a disfrutar de una bella vista, ni en el último tiene motivo para preocuparse de un constipado cogido por la humedad.

El dicho de que el hábito hace al monje vale en cierta medida también para el hombre sensato. Es cierto que el refrán ruso dice: "se recibe al huésped según su vestido y se le acompaña según su entendimiento"; pero el entendimiento no puede impedir la impresión de representaciones oscuras de una cierta importancia que provoca una persona bien vestida, sino acaso abrigar en el mejor de los casos el propósito de rectificar más adelante el juicio pronunciado provisionalmente sobre ella.

Hasta se emplea una estudiada oscuridad, frecuentemente con el éxito deseado, para simular perspicacia y profundidad; así como los objetos vistos en el *crepúsculo* o a través de una niebla se ven siempre mayores de lo que son.* El *skótison* ("¡oscurécelo!") es el imperativo de todos los místicos, para atraer mediante una artificiosa oscuridad a los buscadores de tesoros de sabiduría. — Pero, en general, un cierto grado de contenido enigmático en una obra no es desagradable al lector: porque gracias a él se le hace sensible a éste su propia sagacidad para resolver lo oscuro en conceptos claros.

De la distinción e indistinción en la conciencia de sus propias representaciones

§6. Aquella conciencia de las propias representaciones que basta para diferenciar un objeto de otros es la **claridad.** | Aquella gracias a la cual [138] resulta clara también la *composición* de las representaciones se llama **distinción.** Esta última es la única que hace de una suma de representaciones un *conocimiento*; en éste —porque toda composición acompañada de conciencia presupone la unidad de ésta y, por consiguiente, una regla de la composición— se piensa un *orden* que impera en esta multiplicidad.[25] — A la representación distinta no puede oponérsele la *confusa* (*perceptio confusa*), sino que debe oponérsele meramente la *indistinta* (*mere clara*). Lo confuso tiene que ser compuesto; pues en lo simple no hay ni orden,

* En cambio, visto a la *luz del día*, lo que es más claro que los objetos circundantes parece ser también mayor; por ejemplo, las medias blancas hacen las pantorrillas más gruesas que las negras; un fuego en la noche, colocado sobre una alta montaña, parece ser mayor de lo que se encuentra al ser medido. — Quizá se pueda explicar por aquí el mayor tamaño aparente de la luna, e igualmente la, en apariencia, mayor distancia de las estrellas unas a otras, cuando están próximas al horizonte; pues en ambos casos se nos presentan objetos brillantes que próximos al horizonte se ven a través de una capa de aire que los oscurece más que altos en el cielo, y lo que es oscuro se juzga también más pequeño por obra de la luz circundante. En el tiro al blanco sería, por ende, más favorable para dar un disco negro con un círculo blanco en el medio que a la inversa.

ni *confusión*. Esta última es, pues, la *causa* de la indistinción, no su *definición*. — En toda representación de contenido múltiple (*perceptio complexa*), como es todo *conocimiento* (porque para éste siempre se requiere la intuición y el concepto), descansa la distinción en el *orden* con que son compuestas las representaciones parciales, que originan luego, o una mera división lógica (relativa a la mera forma) en superiores y subordinadas (*perceptio primaria et secundaria*), o una división *real* en principales y adjetivas (*perceptio principalis et adhaerens*); mediante el cual orden se hace distinto el conocimiento. — Se ve bien que si de cualquier modo se pretende llamar *entendimiento* (en la significación más general del término) a la facultad de *conocer*, éste ha de contener la *facultad de aprehender* (*attentio*) las representaciones dadas, para producir la *intuición*; la *facultad de abstraer* de lo que es común a varias (*abstractio*), para producir el *concepto*; y la *facultad de reflexionar* (*reflexio*), para producir el *conocimiento* del objeto.[26]

Se dice de aquel que posee estas facultades en grado eminente, que es una *cabeza*; de aquel a quien están otorgadas en muy escasa medida, [se dice en alemán] que es un *pincel* (es decir un *bobo* porque necesita ser llevado siempre por los demás); de aquel que tiene en su empleo hasta originalidad (en virtud de la cual produce por sí mismo lo que habitualmente hay que aprender bajo la dirección ajena), que es un *genio*.

El que no ha aprendido nada de aquello[27] en que se necesita ser instruido para saberlo se llama un *ignorante*, si hubiese *debido* saberlo, en tanto quiere pasar por erudito; pues sin esta pretensión puede ser un gran genio. El que no es capaz de *pensar por su cuenta*, aun cuando pueda aprender muchas cosas, se llama una *cabeza limitada* (cerrada). — Se puede ser un *vasto* erudito (una máquina de instruir a los demás, tal como uno ha sido instruido) y, sin embargo, respecto al uso racional | que se haga del saber [139]
histórico que se tiene, muy *cerrado*.[28] — Aquel cuyo proceder en la comunicación pública con lo que ha aprendido delata la coerción de la escuela

(o sea, falta de libertad para pensar por sí mismo) es el *pedante*; que puede ser, por lo demás, un erudito, un soldado o incluso un cortesano. Entre éstos, en el fondo el pedante erudito es todavía el más soportable, porque de él, a pesar de todo, se puede aprender; a la inversa, la meticulosidad en lo formal (la pedantería) propia de los últimos no sólo resulta inútil, sino además ridícula, a causa del orgullo que caracteriza inevitablemente al pedante, y que es en este caso el orgullo de un *ignorante.*

No obstante, el arte o más bien la soltura de hablar en *tono* propio de la sociedad y mostrarse en general hombre a la moda —que, principalmente cuando se refiere a la ciencia, se llama erróneamente *popularización*, pues debiera decirse más bien superficialidad pulida— encubre no poca pobreza de espíritu de la cabeza limitada. Pero solamente los niños se dejan embaucar por ella. "Tu tambor (dice el cuáquero de Addison al oficial charlatán que va en el coche junto a él) es un símbolo tuyo; suena porque está vacío".[29]

Para juzgar a los hombres por su facultad de conocer (el entendimiento en general) se les divide en aquellos a quienes se debe atribuir *sentido común* (*sensus comunis*), que no es por cierto *espíritu vulgar* (*sensus vulgaris*), y en hombres de *ciencia*. Los primeros son los que conocen las reglas en los casos de aplicación (*in concreto*); los otros, los que las conocen por ellas mismas y antes de su aplicación (*in abstracto*). — Se llama al entendimiento que corresponde a la primera facultad de conocer el *sano* entendimiento humano (*bon sens*); al que corresponde a la segunda, una *cabeza lúcida* (*ingenium perspicax*). — Es notable que frecuentemente el primero, que es considerado habitualmente tan sólo como una facultad práctica de conocer, sea representado no sólo como capaz de prescindir de la cultura, sino como siendo de tal suerte que ésta le resulta perjudicial si no se la lleva bastante lejos; por donde se lo encomia hasta la exaltación y se le imagina como una mina de tesoros ocultos en las profundidades del ánimo, y a veces se declara su sentencia, como oráculo (el genio de

Sócrates), más confiable que todo cuanto una estudiada ciencia pueda sacar nunca a la plaza pública. — Lo cierto es que cuando resolver una cuestión descansa en las reglas universales e innatas del entendimiento (cuya posesión se llama talento natural), es más inseguro buscar en torno principios estudiados y artificiosamente establecidos | (el intelecto [140] adquirido), para decidirse de acuerdo con ellos, que dejarse llevar por el impulso de los fundamentos determinantes del juicio en su conjunto, que yacen en la oscuridad del ánimo, lo que se podría llamar el *tacto* lógico, en que la reflexión se representa el objeto por diversos lados y da un resultado justo, sin llegar a ser consciente de los actos que ocurren en el interior del ánimo.

Sin embargo, el sano entendimiento puede probar su excelencia solamente respecto a un objeto de la experiencia: no sólo para crecer en conocimiento *por medio* de la experiencia, sino para ampliar la experiencia misma, bien que no en sentido especulativo, sino meramente en el empírico-práctico. Pues en aquél se necesitan principios científicos *a priori*, mientras que en éste pueden ser experiencias también, esto es, juicios, que se verifiquen continuamente mediante el ensayo y los resultados.

De la sensibilidad en oposición al entendimiento

§7. Respecto al estado de las representaciones, mi ánimo, o es *activo* y muestra poseer una *facultad* (*facultas*), o es *pasivo* y consiste en una *receptividad* (*receptivitas*). Un *conocimiento* encierra en sí ambas cosas juntas, y la posibilidad de tenerlo lleva el nombre de *facultad de conocer* por tomarse a la parte preponderante del mismo, a saber, la actividad del ánimo de relacionar o separar las representaciones.

Las representaciones respecto a las cuales el ánimo se conduce pasivamente, o sea, por las cuales es *afectado* el sujeto (sea que se afecte a sí mismo o que sea afectado por un objeto), pertenecen a la facultad del

conocimiento *sensible*, mientras que aquellas que encierran un mero *hacer* (el pensar) pertenecen a la facultad del conocimiento *intelectual*. Aquélla se llama también la facultad del conocimiento *inferior*; ésta, la *superior* *
Aquélla tiene el | carácter de la *pasividad* que es propia del sentido in- [141]
terno de las sensaciones; ésta, el de la espontaneidad que es propia de la apercepción, esto es, de la pura conciencia de la acción que constituye el pensar y pertenece a la lógica (que es un sistema de las reglas del entendimiento), así como aquélla pertenece a la *psicología* (que es la suma de todas las percepciones internas bajo leyes naturales) y funda la experiencia interna.

Nota. El objeto de la representación que no encierra más que el modo de ser *yo* afectado por él sólo puede ser conocido por mí en la forma en que se me aparece, y toda experiencia (o conocimiento empírico), la interna no menos que la externa, se limita a ser un conocimiento de los objetos en la forma en que se nos *aparecen*, no según *son* (considerados por sí solos). Pues no se debe meramente a la constitución del objeto de la representación, sino a la del sujeto y su receptividad, la índole de la intuición sensible de la que deriva el pensar el objeto (el concepto de éste). — Ahora bien, la cualidad formal de esa receptividad no puede tomarse a su vez todavía a los sentidos, sino que tiene que ser dada (como intuición) *a priori*, esto es, tiene que ser una intuición sensible que subsista aun cuando se suprima todo lo empírico (todo lo

* Poner la *sensibilidad* meramente en la indistinción de las representaciones, la *intelectualidad*, por el contrario, en la distinción, y hacer de este modo una división meramente *formal* (lógica) de la conciencia, en lugar de la *real* (psicológica), que no concierne únicamente a la forma de pensar, sino también a su contenido, fue un gran error de la escuela de Leibniz-Wolff, a saber: poner la sensibilidad solamente en una *falta* (la de la claridad en las representaciones parciales), por consiguiente, en la indistinción, mas la cualidad de la representación en la distinción; | pues aquella es, en realidad, [141]
algo muy positivo y un aditamento indispensable a la última para producir un conocimiento. — Pero el verdadero culpable fue *Leibniz*. Pues él, inclinado a la escuela platónica, admitió la existencia de intuiciones intelectuales puras, innatas, llamadas *ideas*, las cuales se encontrarían en el ánimo humano, solamente oscurecidas en la actualidad, y a cuyo análisis y dilucidación por la atención, exclusivamente, deberíamos el conocimiento de los objetos como son en sí mismos.

que encierre una *sensación de los sentidos*), y este elemento formal de la intuición es en las experiencias internas el *tiempo*.

Dado que la experiencia es un conocimiento empírico que requiere para convertirse en conocimiento (por descansar éste en juicios) de reflexión (*reflexio*), por ende, de la conciencia de la actividad al componer lo múltiple de la representación según una regla de unidad, esto es, del *concepto*, y del pensar en general (que es distinto del intuir), se divide la conciencia en *discursiva* (que, como es lógico, por dar la regla, tiene que ir delante) e *intuitiva*; la primera (la pura apercepción de la acción del propio ánimo) es simple. El *yo* de la reflexión no encierra en sí nada múltiple y es en todos los juicios siempre uno y el mismo, porque encierra meramente este elemento formal de la conciencia, mientras que, por el contrario, la *experiencia interna* encierra el elemento material de la conciencia y la multiplicidad | de la intuición empírica interna, el *yo* de la [142]
aprehensión (por consiguiente, una apercepción empírica).

Yo, en cuanto ser pensante, soy, sin duda, un sujeto uno y el mismo conmigo en cuanto ser sensible; pero en cuanto objeto de la intuición empírica interna, esto es, en cuanto soy afectado internamente por sensaciones que se dan en el tiempo, simultáneas o sucesivas, según sean, sólo me conozco como a mí mismo me aparezco, no como una cosa en sí misma. Pues depende de la condición del tiempo, que no es un concepto del entendimiento (por ende, no mera espontaneidad); por consiguiente, de una condición respecto a la cual mi facultad de representación es pasiva (y pertenece a la receptividad). — De aquí que mediante la experiencia interna nunca me conozca sino como a mí mismo me *aparezco*, afirmación que se retuerce frecuentemente de un modo maligno, hasta que quiere decir: me *parece* solamente (*mihi videri*) que tengo ciertas representaciones y sensaciones; o incluso, en general, que existo. — El parecer es la base de un juicio erróneo partiendo de causas subjetivas que se tienen falsamente por objetivas; pero la apariencia no es en absoluto un juicio, sino la mera intuición

empírica, que por obra de la reflexión y del concepto del entendimiento que nace de ella se convierte en experiencia interna y con ello en verdad.

El que comúnmente los psicólogos[30] tomen por sinónimos los términos de *sentido interno* y de *apercepción*, sin considerar que el primero pretende indicar únicamente una conciencia psicológica (aplicada) y el segundo sólo una conciencia lógica (pura), es la causa de estos errores. Mas la afirmación de que mediante el primero sólo podemos conocernos *como nos aparecemos a nosotros mismos* se deduce del hecho de que la aprehensión (*apprehensio*) de las impresiones del sentido interno presupone una condición formal de la intuición interna del sujeto, a saber, el tiempo, que no es un concepto del entendimiento, y por ende se considera meramente como una condición subjetiva bajo la cual se nos dan las sensaciones internas conforme a la cualidad del alma humana, o sea, que ésta no nos da a conocer cómo es el objeto en sí.

* * *

Esta nota no pertenece propiamente a la antropología. En ésta los fenómenos son unidos según las leyes del entendimiento, experiencias, y no se pregunta en absoluto por el modo de representar las cosas según son éstas sin tener en cuenta su relación a los *sentidos* (o sea, en sí mismas); | pues [143]
esta investigación pertenece a la metafísica, que es a quien toca tratar de la posibilidad del conocimiento *a priori*. Pero era necesario remontar tan lejos, siquiera para impedir las infracciones que comete una cabeza especulativa respecto a esta cuestión. Por lo demás, el conocimiento del hombre por medio de la experiencia interna, porque el hombre juzga en gran parte a los demás conforme a él, es de gran importancia, pero a la vez presenta una dificultad acaso mayor que el juzgar rectamente sobre los demás, pues el que escruta su interior, fácilmente, en lugar de limitarse a observar, *introduce* cosas en la conciencia de sí mismo; por todo esto es

aconsejable y hasta necesario empezar por los *fenómenos* observados en sí mismo, y únicamente pasar más tarde a afirmar ciertas proposiciones que atañen a la naturaleza humana, esto es, pasar a la *experiencia interna*.

Apología de la sensibilidad

§8. Al *entendimiento* todos le brindan completo respeto, como ya lo muestra el nombre que se le da de facultad del conocimiento *superior*; quien quisiera loarlo sería objeto de la misma burla que aquel orador que se ponía a elogiar la *virtud* (*stulte, quis unquam vituperavit!*),[31] pero la sensibilidad tiene mala fama. Se dice mucho mal de ella, por ejemplo: *1)* que *confunde* a la facultad de representación; *2)* que lleva la batuta y que, *dueña y señora*, es testaruda y difícil de dominar cuando sólo debía ser *servidora* del entendimiento; *3)* que llega incluso a *engañar*, y que respecto a ella nunca se está bastante sobre aviso. — Mas por otra parte no le faltan tampoco panegiristas, principalmente entre los poetas y las gentes de gusto, que no sólo encomian como un mérito la *presentación sensible* de los conceptos del entendimiento, sino que justamente en ella y en que los conceptos no debieran ser descompuestos con tan meticuloso cuidado en sus partes integrantes, establecen lo *preciso* (la plenitud de pensamientos) o lo *enfático* (la intensidad) del lenguaje y lo *evidente* (la luminosidad en la conciencia) de las representaciones, a la par que declaran sencillamente como pobreza la desnudez del entendimiento.* Pero no necesitamos aquí de un panegirista, sino sólo de un abogado que responda al acusador.

| Lo que hay de *pasivo* en la sensibilidad, sin que podamos evitarlo, es [144]
propiamente la causa de todo el mal que se dice de ella. La interna per-

* Como aquí sólo se habla de la facultad de conocer y, por tanto, de una representación, no del sentimiento de placer o displacer, la *sensación* no significará más que la | representación de los sentidos [144]
(intuición empírica), a diferencia tanto de los conceptos (el pensar) como también de la intuición pura (el espacio y la representación del tiempo).

fección del hombre consiste en que pueda dominar el uso de todas sus facultades, para someterlo a su *libre arbitrio*. Mas para ello se requiere que reine el *entendimiento*, sin debilitar empero la sensibilidad (que es en sí plebe, porque no piensa): porque sin ella no habría material que pudiera ser trabajado para uso del entendimiento legislador.

JUSTIFICACIÓN DE LA SENSIBILIDAD CONTRA LA PRIMERA ACUSACIÓN

§9. *Los sentidos no confunden*. De quien ha *aprehendido*, aunque *no* haya *todavía ordenado* una multiplicidad dada, no se puede decir que la *confunde*. A las percepciones de los sentidos (representaciones empíricas con conciencia) sólo puede llamárselas *fenómenos* internos. El entendimiento, que se une a ellas y las relaciona conforme a una regla del pensar (que introduce *orden* en lo múltiple), es quien hace de ellas un conocimiento empírico, esto es, una *experiencia*. En el *entendimiento* que descuida sus obligaciones está, pues, la responsabilidad, si juzga descaradamente, antes de haber ordenado conforme a conceptos las representaciones sensibles, y luego se queja de la confusión de éstas que se debía atribuir a la naturaleza sensible del hombre. Este reproche alcanza tanto a las infundadas quejas por la confusión de las representaciones externas, cuanto a la de las internas, achacada a la sensibilidad.

Las representaciones sensibles son ciertamente anteriores a las del entendimiento y se presentan formando una masa. Pero más abundante en contenido es el resultado cuando se les junta el entendimiento con su ordenación y su forma intelectual, e introduce en la conciencia, por ejemplo, expresiones *rigurosas* para el concepto, *enfáticas* para el sentimiento y representaciones *interesantes* para la determinación de la voluntad. — La *riqueza* que los productos del espíritu le presentan de buenas a primeras | (en masa) al entendimiento en la retórica y la poe- [145]
sía le pone sin duda con frecuencia en estado de perplejidad acerca de

su uso racional, y el entendimiento incurre a menudo en confusión al querer aclarar y analizar todos los actos de la reflexión que ejecuta en realidad, pero sólo entre tinieblas. Mas la sensibilidad no tiene en esto culpa alguna, sino que es más bien mérito suyo haberle ofrecido al entendimiento un material rico en contenido, comparados con el cual los conceptos abstractos de aquél sólo son frecuentemente míseros oropeles.

JUSTIFICACIÓN DE LA SENSIBILIDAD CONTRA LA SEGUNDA ACUSACIÓN

§10. *Los sentidos no mandan* sobre el entendimiento. Más bien se limitan a ofrecerse al entendimiento, para que éste disponga de ellos en su servicio. El que no quieran que se desconozca la importancia que les corresponde, principalmente en lo que se llama el sentido común (*sensus communis*), no puede atribuírseles como presunción de querer dominar sobre el entendimiento. Sin duda hay juicios que no se hacen comparecer *formalmente* ante el tribunal del entendimiento para que sean juzgados por éste, y que, por ende, parecen dictados inmediatamente por los sentidos. Juicios semejantes encierran los llamados apotegmas o arrebatos a manera de oráculo (como aquellos que Sócrates atribuía a su genio). En ello se presupone, pues, que el *primer* juicio que se formula sobre lo que sea justo y prudente hacer en un caso dado es comúnmente también el *correcto*, y las cavilaciones no hacen más que echarlo a perder. Pero tales juicios no proceden de hecho de los sentidos, sino de *verdaderas*, aunque oscuras, reflexiones del entendimiento. — Los sentidos no tienen en este punto ninguna pretensión y son como el pueblo, que cuando no es vulgar (*ignobile vulgus*), se somete gustoso a su soberano, el entendimiento, pero sí quiere ser oído. Mas admitir la existencia de ciertos juicios e intelecciones procedentes inmediatamente del sentido interno (sin mediación del entendimiento), tomando a aquél por soberano y a las sensaciones por juicios, es puro

entusiasmo que tiene cercano parentesco con la perturbación de los sentidos.

| *JUSTIFICACIÓN DE LA SENSIBILIDAD CONTRA LA TERCERA ACUSACIÓN* [146]

§11. *Los sentidos no engañan.* Esta proposición rechaza el reproche más importante, pero asimismo, bien mirado, más inane que se hace de los sentidos; y esto, no porque los sentidos juzguen siempre rectamente, sino porque no juzgan nunca; razón de que el error pese siempre exclusivamente sobre el entendimiento. — Sin embargo, sírvele a éste la *apariencia sensible* (*species*, *apparentia*), si no para justificarse, al menos para disculparse, diciendo que al hombre le acaece frecuentemente tomar lo subjetivo de su representación por lo objetivo (la torre lejana en que no ve ángulos, por redonda; el mar, cuya parte más lejana llega a sus ojos por medio de rayos de luz más altos, por *más alto* que la orilla [*altum mare*]; la luna llena, que ve salir en el horizonte a través de un aire vaporoso, aunque la percibe desde el mismo ángulo visual, por más lejana, y en consecuencia más *grande* que cuando aparece alta en el cielo), y así, en general, el *fenómeno* por la *experiencia*; con lo cual incurre en un error, mas por culpa del entendimiento, no de los sentidos.

* * *

La censura que la lógica lanza contra la sensibilidad es ésta: acusar de *superficialidad* (individualidad, limitación a lo singular) al conocimiento que es promovido por ella; mientras que, por el contrario, al entendimiento, que se dirige a lo general, dado que precisamente por ello tiene que prestarse a abstracciones, le alcanza el reproche de *aridez*. El tratamiento estético, cuya primera exigencia es la popularización, toma un camino por el que pueden evitarse ambos yerros.

Del poder en cuanto a la facultad de conocer en general

§12. El parágrafo anterior, que ha tratado de la seudofacultad de aquello que ningún hombre *puede* hacer, nos lleva a dilucidar los conceptos de *ligero* y *pesado* (*leve et grave*), que literalmente sólo significan en alemán cualidades y fuerzas corpóreas, pero que por cierta analogía vienen a significar, como en latín, lo |*factible* (*facile*) y lo *relativamente no factible* [147] (*difficile*); pues lo apenas factible es considerado en ciertas situaciones y circunstancias como *subjetivamente no factible* por un sujeto que duda del grado en que posea la facultad requerida para hacerlo.

La *facilidad* de hacer algo (*promptitudo*) no debe confundirse con la *habilidad* para las mismas acciones (*habitus*). La primera significa un cierto grado de facultad mecánica: "querer es poder", y designa una *posibilidad* subjetiva; la segunda designa la *necesidad* subjetivo-práctica, esto es, el *hábito* y, por ende, cierto grado de la voluntad que se adquiere por el uso frecuentemente repetido de la facultad: "querer porque lo manda el deber". De aquí que no pueda explicarse la *virtud* diciendo que es la *habilidad* para las acciones libres y legítimas; pues entonces sería un mero mecanismo de aplicación de una fuerza; sino que la virtud es aquella *fortaleza moral* en el cumplimiento del deber que jamás se convertirá en hábito, sino que brotará siempre de la manera de pensar por modo totalmente nuevo y originario.[32]

Lo ligero (o fácil) se opone a lo *pesado* (o difícil), pero con frecuencia también a lo *molesto*. *Fácil* es para un sujeto aquello para lo que hay en él facultades muy superiores a la aplicación de fuerza requerida por un acto. ¿Qué más fácil que cumplir con las formalidades de las visitas, felicitaciones y pésames? ¿Qué, sin embargo, más fastidioso para un hombre atareado? Son amistosas *molestias* de las que todo el mundo desea cordialmente librarse, aunque por otra parte se vacile en infringir el uso establecido.

Cuántas molestias no hay en los usos exteriores puestos a cuenta de la religión, mas en realidad debidos a la forma eclesiástica de ésta; usos en los que se pone lo meritorio de la piedad justamente en el no servir para nada y en el mero someterse los creyentes a dejarse fastidiar pacientemente por medio de ceremonias y reglas, penitencias y mortificaciones (cuantas más, tanto mejor); sin embargo, estas prestaciones personales tienen que resultar sin duda *mecánicamente fáciles* (porque en ellas no hay que sacrificar ninguna inclinación viciosa), mas para el ser racional *moralmente* muy *fastidiosas* y molestas. — De aquí que cuando el gran educador moral del pueblo dijo: "mis mandamientos no son difíciles",[33] no quiso decir que bastaría emplear escasas fuerzas para cumplirlos, pues de hecho estos mandamientos que requieren convicciones puras del corazón son lo más difícil de todo cuanto se puede mandar; y, sin embargo, son para | un ser racional infinitamente más fáciles que los mandamientos [148] para un atareado de no hacer nada (*gratis anhelare, multa agendo nihil agere*),[34] como eran aquellos que había instituido el judaísmo; pues lo mecánicamente fácil lo siente el varón racional pesadísimo al ver que el esfuerzo gastado no sirve para nada.

Hacer fácilmente algo difícil es un *mérito*; *pintarlo* como fácil, cuando uno mismo no es capaz de hacerlo, es un *engaño*. Hacer lo que es fácil *carece de mérito*. Los métodos y las máquinas, y en éstas la división de los trabajos entre distintos artífices (trabajo fabril), hacen fáciles muchas cosas que sería difícil hacer con las propias manos sin otros instrumentos.

Señalar dificultades antes de dar la orden de llevar a cabo la empresa (como, por ejemplo, en las investigaciones de la Metafísica), si bien puede desalentar, es, sin embargo, mejor que *ocultarlas*. El que tiene por fácil todo cuanto se propone es *despreocupado*. Aquel a quien todo cuanto hace le sale fácilmente es *ágil*, así como aquel cuyos actos delatan esfuerzo es *torpe*. — La conversación es un mero juego en el que todo tiene que ser

fácil y dejarlo todo fácil. De donde lo que había en ella de ceremonia (lo rígido), por ejemplo, el despedirse solemnemente después de un festín, se haya suprimido como cosa a la antigua.

La disposición del ánimo con que las personas acometen una empresa es diversa según la diversidad de los temperamentos. Unos empiezan por el lado de las dificultades y preocupaciones (los melancólicos), en otros es la esperanza y la aparente facilidad de la ejecución lo primero que les viene al pensamiento (los sanguíneos).[35]

Pero ¿qué pensar de la ufana sentencia de los valentones, que no está fundada en el mero temperamento, "*querer* es *poder*"? No es más que una altisonora tautología: pues lo que se quiere *por mandato de la propia razón moral imperativa*, se debe hacer, por consiguiente se puede hacer (pues la razón no mandará nunca lo imposible). Mas hace algunos años hubo semejantes fatuos que se jactaban de otro tanto en sentido físico y se proclamaban capaces de conquistar el mundo, pero su raza se ha extinguido hace tiempo.

Por último, el *acostumbrarse* (*consuetudo*) —porque las sensaciones exactamente de la misma especie, cuando duran largo tiempo sin cambiar, apartan la atención de los sentidos y se | llega a ser apenas consciente de [149]
ellas— hace sin duda *fácil* soportar los males (lo que luego se honra falsamente con el nombre de una virtud, la paciencia), pero también *más difícil* la conciencia y el recuerdo del bien recibido, lo que conduce comúnmente a la ingratitud (que es un verdadero vicio).

Pero la *habituación* (*assuetudo*) es una necesidad física interna de seguir procediendo de la misma manera que se ha procedido hasta el momento.[36] La habituación quita incluso a las buenas acciones su valor moral, precisamente por perjudicar la libertad del ánimo y conducir encima a repeticiones inconscientes del mismo acto (monotonía), con lo que se hace ridícula. — Las muletillas a que uno se habitúa (*frases* para llenar meramente el vacío de pensamientos) hacen que el oyente

esté sin cesar preocupado por tener que oír una y otra vez la frasecita y convierten al orador en una máquina parlante. La causa de la generación de repugnancia que la habituación de otra persona suscita en nosotros es que sobresale demasiado el animal en el hombre, que es guiado *instintivamente* como otra naturaleza (no humana) por la regla de la habituación y corre peligro de entrar con los animales en una y la misma clase. — Sin embargo, pueden ciertas habituaciones producirse deliberadamente y tolerarse, a saber, cuando la naturaleza rehusa su ayuda al libre arbitrio, por ejemplo, el habituarse en la vejez a una cierta hora de comer y beber, a una cierta cualidad y cantidad de lo que se come y bebe,[37] o bien del sueño, hasta tornarse paulatinamente mecánicas; pero esto sólo vale por excepción y en caso necesario. Por lo regular debe rechazarse toda habituación.

Del jugar artificiosamente con la apariencia sensible

§13. El *artificio* que las representaciones de los sentidos crean al entendimiento (*praestigiae*) puede ser natural o artificial, y es ya *ilusión* (*illusio*), ya *engaño* (*fraus*). — Aquel artificio que fuerza a tener algo por real sobre la base del testimonio de los ojos, aun cuando el mismo sujeto con su entendimiento lo declara imposible, se llama *ofuscación* (*fascinatio*).

La *ilusión* es aquel artificio que permanece aun sabiendo que el presunto objeto no es real. — Este juego | del ánimo con la apariencia [150] sensible es muy grato y entretenido, como, por ejemplo, el dibujo en perspectiva del interior de un templo, o como Raphael *Mengs*[38] dice del cuadro de la Escuela de los Peripatéticos (me parece que de Correggio):[39] "que cuando se los mira largo tiempo, parece que andan"; o como en el Ayuntamiento de Amsterdam donde una escalera pintada con una puerta medio abierta induce a todos a subir por ella, etcétera.

Engaño de los sentidos, por el contrario, lo hay cuando, tan pronto como se sabe qué es lo que pasa con el objeto, cesa inmediatamente la apariencia. Tales son los juegos de prestidigitación de diversas clases. — La vestimenta cuyo color contrasta favorablemente con el rostro engendra una ilusión; los afeites son un engaño. La primera seduce, los segundos chasquean. — De aquí viene también la aversión que producen las *estatuas* de figuras humanas o animales pintadas de los colores naturales; pues engañan en el acto, induciendo a tenerlas por vivas, tantas veces como saltan inopinadamente a la vista.

El *embelesamiento* (*fascinatio*), hallándose en un estado de ánimo por lo demás sano, es un artificio de los sentidos del que se dice que no es normal: porque el juicio que dice que un objeto (o una cualidad de él) *es*, si se aplica la atención, alterna irresistiblemente con el juicio que dice *que no es* (o que es de otra manera) — o sea que el sentido parece contradecirse a sí mismo; como un pájaro que revolotea contra el espejo en que se ve él mismo, y tan pronto tiene su imagen por un pájaro real como no la tiene. Este jugar con las personas, de modo que *no confían en sus propios sentidos*, se encuentra principalmente entre aquellos que son fuertemente atacados por una pasión. Al enamorado que, según *Helvecio*,[40] vio en los brazos de otro a su amada, pudo ésta, que se lo negaba rotundamente, decirle: "infiel, ya no me quieres, porque crees más lo que tú ves que lo que yo te digo". — Más grosero, o al menos más nocivo, era el engaño que cometían los *ventrílocuos*, los gassnerianos,[41] los *mesmerianos*[42] y otros supuestos nigrománticos por el estilo. Antiguamente se llamaba brujas a las pobres mujeres ignorantes que pretendían poder hacer semejantes cosas sobrenaturales, y todavía en este siglo no se había extirpado por completo la fe en su existencia.* Parece que el sentimiento de asombro ante | algo [151]

* Un clérigo protestante de Escocia decía aún dentro de este siglo, interrogado como testigo por el juez sobre uno de estos casos: "Señor, | yo os aseguro por mi honor de sacerdote que esta mujer es [151]
una *bruja*"; a lo cual repuso el juez: "Y yo os aseguro por mi honor de juez que vos no sois un maestro

inaudito tiene en sí mismo mucho de incentivo para el hombre débil: no sólo porque se le abran de pronto nuevas perspectivas, sino porque se le induce a quedar librado de la necesidad, para él molesta, de emplear la razón y[43] a hacerse igual a los demás en la ignorancia.

De la apariencia moral permitida[44]

§14. Los hombres son, en general, cuanto más civilizados, tanto más comediantes; adoptan la apariencia del apego, del respeto a los demás, del decoro, del desinterés, sin engañar con ello a nadie, porque cada uno de los demás está conforme con que esto no precisamente venga del corazón, y está también muy bien que así suceda en el mundo. Pues al desempeñar los hombres este papel, las virtudes cuya apariencia fingieron durante un largo tiempo acaban por ir despertándose realmente y pasan a formar parte de la convicción. — Pero engañar al engañador que hay en nosotros mismos, las inclinaciones,[45] es a su vez un retorno a la obediencia bajo la ley de la virtud, y no un engaño, sino una inocente ilusión de la que nos hacemos objeto a nosotros mismos.

Por eso *sentir asco* de la propia existencia, por tener vacío de sensaciones el ánimo, que tiende incesantemente a procurárselas, o sea, el *aburrimiento*, en el que se siente a la par el peso de la inercia, esto es, del hastío de toda ocupación que pudiera llamarse trabajo y acabar con aquel asco, por ir junto con fastidios, es un sentimiento sumamente ingrato, cuya causa no es otra que la natural inclinación a la comodidad (a un reposo al que no precede ninguna fatiga). — Pero esta inclinación es

en brujas". La palabra actualmente alemanizada *Hexe* ("bruja") viene de las palabras iniciales de la fórmula que se dice en la misa para consagrar la hostia, que el creyente ve con los ojos *del cuerpo* como un pequeño disco de pan, pero que después de pronunciada aquella fórmula está obligado a ver con los ojos *del espíritu* como el cuerpo de un hombre. Las palabras *hoc est* han atraído primero la palabra *corpus*, convirtiéndose luego el decir *hoc est corpus* en hacer *hocuspocus*, probablemente por un piadoso temor a decir y profanar el recto nombre; como suelen hacer los supersticiosos con los objetos no naturales, para no profanarlos.

engañosa, incluso con vistas a los fines que | la razón impone como ley [152]
al hombre,[46] de estar contento consigo mismo *cuando no hace absolutamente nada* (vegeta sin finalidad), porque no hace nada malo. Engañarla, por tanto, a su vez (lo que se puede hacer cultivando las bellas artes, pero en la mayor medida por medio de la conversación) se dice *pasar el tiempo* (*tempus fallere*); expresión que indica ya la intención[47] de engañar a la inclinación al reposo ocioso mediante el entretenimiento lúdico del ánimo a través de las bellas artes, o siquiera cultivarlo mediante un mero juego sin finalidad en una lucha pacífica; en caso contrario, se llamaría *matar* el tiempo. — — Por la fuerza no se consigue nunca nada contra la sensibilidad en las inclinaciones; es menester vencerlas en astucia y, como dice Swift, darle a la ballena un tonel para jugar, a fin de salvar el barco.[48]

La naturaleza ha implantado sabiamente en el hombre la propensión a dejarse engañar con gusto, incluso para salvar la virtud o, al menos, guiarlo hacia ella. El *comportamiento* bueno y honrado es una apariencia exterior que infunde a los demás *respeto* (no entrar en familiaridad). Ciertamente las mujeres no estarían muy satisfechas si el sexo masculino pareciese no rendir homenaje a sus encantos. Pero el *decoro* (*pudicitia*), una coerción que la persona se hace a sí misma para ocultar la pasión, es como ilusión muy saludable para lograr entre uno y otro sexo la distancia que es necesaria para no rebajar al uno al papel de mero instrumento de goce del otro.[49] — En general, todo lo que se llama *decencia* (*decorum*) es de la misma índole, a saber, nada más que una *bella apariencia*.[50]

La *cortesía* (*politesse*) es una apariencia de condescendencia que infunde amor. Las *reverencias* (cumplidos) y toda la galantería *cortesana*, junto con las más cálidas afirmaciones de amistad en palabras, no siempre son precisamente una *verdad* ("mis queridos amigos, ¡los amigos no existen!", Aristóteles),[51] mas tampoco *engañan*, porque todo el mundo sabe

cómo debe tomarlas, y principalmente porque estos signos de benevolencia y de respeto, inicialmente vacíos, conducen poco a poco a tener convicciones reales de esta índole.[52]

Toda virtud humana en el trato social es moneda de vellón;[53] es un niño quien la toma por verdadero oro. — Es, empero, mejor tener en circulación moneda de vellón que carecer totalmente de un medio como éste, y finalmente puede cambiarse por oro puro, si bien con una considerable pérdida. | Hacerlas pasar como puras *fichas de juego*, que no tienen por sí [153]
ningún valor; decir con el sarcástico Swift: "la honradez es un par de zapatos que han sido gastados en la inmundicia",[54] etc.; o como el predicador *Hofstede*, en su ataque al *Belisario* de Marmontel, calumniar incluso a un Sócrates[55] para impedir que nadie crea en la virtud, es una alta traición cometida contra el género humano. Hasta la apariencia del bien en los demás debe sernos estimable; porque este juego con representaciones[56] que merecen respeto puede convertirse a la postre en cosa seria. — Solamente la apariencia del bien *en nosotros mismos* ha de borrarse sin compasión y ha de arrancarse el velo con que el amor propio encubre nuestros defectos morales; porque la apariencia *engaña* allí donde lo que carece de todo contenido moral induce a figurarse borrada la propia culpa o, al desecharla, a convencerse de no ser culpable de nada, por ejemplo, cuando el arrepentimiento por las malas acciones al llegar al término de la vida se pinta como una verdadera corrección, o las transgresiones[57] premeditadas como debilidades humanas.

De los cinco sentidos

§15. La *sensibilidad* que entra en la facultad de conocer (la facultad de las representaciones en la intuición) encierra dos partes: el *sentido* y la *facultad de imaginación*. — El primero es la facultad de la intuición en presencia del objeto; la segunda, *en ausencia* de éste. — Los sentidos se

dividen a su vez en el sentido *externo* y el *interno* (*sensus internus*); en el primero afectan al cuerpo humano cosas corpóreas; en el segundo, el ánimo; siendo de notar que el último, como mera facultad de percibir (de la intuición empírica), se considera distinto del *sentimiento* del placer y displacer, esto es, de la susceptibilidad del sujeto para ser determinado por ciertas representaciones a mantener el estado de éstas o rechazarlo, lo que pudiera llamarse el sentido *íntimo* (*sensus interior*). — Una representación del sentido de la que se es consciente como tal se dice en particular *sensación*, cuando la afección llama a la vez la atención sobre el estado del sujeto.[58]

§16. Se puede dividir ante todo los sentidos de la sensación corporal en el de la | *sensación vital* (*sensus vagus*) y los de la *sensación orgánica* [154] (*sensus fixus*), y, como ninguno de todos se encuentra sino allí donde hay nervios, se pueden dividir en aquellos que afectan al sistema entero de los nervios y aquellos que sólo afectan al nervio correspondiente a un cierto miembro del cuerpo. — La sensación de *calor* y *frío*, incluso aquella que es suscitada por el ánimo (por ejemplo, por un sentimiento de esperanza o de temor que se desarrolla rápidamente), pertenece al *sentido vital*. Los *escalofríos*, que sobrecogen al hombre incluso cuando se representa lo sublime, y el *pavor* con que los cuentos de niñera relatados a altas horas hacen correr a los niños a la cama, son de la última clase; recorren todo el cuerpo mientras alienta la vida en él.

De los sentidos orgánicos no pueden enumerarse con fundamento ni más ni menos de cinco, en tanto que se refieren a la sensación externa.

Tres de ellos son más objetivos que subjetivos, esto es, en cuanto *intuición* empírica más contribuyen al *conocimiento* del objeto externo que despiertan la conciencia del órgano afectado; — dos son más subjetivos que objetivos, esto es, la representación que suscitan es más la del *goce* del objeto externo que la de su conocimiento; de aquí que sobre la

primera quepa ponerse fácilmente de acuerdo con los demás, mientras que respecto de la última, aun habiendo una misma clase de intuición empírica externa y denominación para el objeto, pueda ser muy diversa para el sujeto la manera de sentirse afectado por éste.

Los sentidos de la primera clase son: *1)* el del *tacto* (*tactus*), *2)* el de la *vista* (*visus*), *3)* el del *oído* (*auditus*). — Los de la segunda: *a)* el del *gusto* (*gustus*), *b)* el del *olfato* (*olfactus*); en conjunto, puros sentidos de la sensación orgánica, u otras tantas vías de acceso externas que la naturaleza ha deparado al animal para distinguir los objetos.

Del sentido del tacto

§17. El sentido del tacto reside en las yemas de los dedos, en las papilas nerviosas (*papillae*) de los mismos, para explorar la forma de un cuerpo sólido mediante el contacto con su superficie. — La naturaleza parece haber adjudicado sólo al hombre este órgano a fin de que pueda hacerse un concepto de la forma de un cuerpo, tocándolo por todos lados; pues los tentáculos de los insectos | parecen tener por misión el anunciar tan [155] sólo la presencia del objeto, no la exploración de su forma. — Este sentido es también el único a que corresponde una percepción externa *inmediata*, y precisamente por eso, el más importante y el que da informes más seguros, pero también el más grosero: porque la materia de cuya superficie hayamos de conocer la forma por medio del contacto tiene que ser sólida. (No se habla aquí de la sensación vital, de si la superficie se siente suave o no suave, ni mucho menos aún caliente o fría). — Sin este sentido orgánico no podríamos hacernos ningún concepto de una forma corpórea, en la percepción de la cual necesitan apoyarse desde un principio los otros dos sentidos de la primera clase para proporcionar un conocimiento empírico.

DEL OÍDO

§18. El sentido del oído es uno de los sentidos de la percepción meramente *mediata.* — A través del aire que nos circunda, y por medio de él, se reconoce en gran medida un objeto lejano, y justamente por este medio, puesto un movimiento por el órgano de la voz, la boca, es como más fácil e íntegramente pueden los hombres entrar en comunidad de pensamientos y sensaciones con los demás, principalmente cuando los sonidos que cada cual deja oír al otro son articulados y constituyen un lenguaje en su combinación conforme a leyes mediante el entendimiento. — La forma del objeto no se da mediante el oído, ni los sonidos del lenguaje llevan directamente a representárselo, pero son precisamente por esto —y porque en sí no significan nada, o al menos ningún objeto, sino acaso meros sentimientos internos— los medios más idóneos para designar los conceptos, y los sordos de nacimiento, que precisamente por serlo resultan de necesidad mudos (sin lenguaje), no pueden llegar nunca a nada más que a un *análogon* de la razón.

En lo que concierne al sentido vital, no sólo le mueve de un modo indescriptiblemente vivo y variado, sino que también lo robustece la música, siendo un juego regular de sensaciones del oído, que es por tanto como un lenguaje de meras sensaciones (sin ningún concepto). Los sonidos son en la música *notas* y son para el oído lo que los colores para la vista: una comunicación de los sentimientos hecha a distancia y en el espacio en derredor a todos los que se encuentran en él, y un goce social que no aminora porque muchos en él tomen parte.

| *DEL SENTIDO DE LA VISTA* [156]

§19. También la vista es un sentido de la sensación *mediata* producida por una materia en movimiento, sólo sensible para un cierto órgano (los *ojos*),

a saber, la *luz*, que no es meramente un movimiento ondulatorio de un elemento fluido que se propaga por el espacio en torno hacia todos lados, como es el sonido, sino una corriente por la cual se determina un punto para el objeto en el espacio, y por medio de la cual se nos hace conocido el universo en una extensión tan inmensa, que, principalmente cuando se trata de los cuerpos celestes dotados de luz propia, si medimos sus distancias con nuestras pautas terrestres, nos fatigamos de seguir la serie de los números y casi tenemos más motivo para asombrarnos de la delicada sensibilidad de este órgano, respecto a la percepción de impresiones tan debilitadas, que de la magnitud del objeto (el universo), principalmente si se confronta con el mundo de lo pequeño, como nos es puesto ante los ojos por medio de los microscopios, por ejemplo, en el caso de los microorganismos infusorios. — El sentido de la vista es, si bien no más indispensable que el oído, el más noble; porque es, entre todos los sentidos, el que más se aleja del sentido del tacto, que es la condición más limitada de las percepciones, y porque no sólo encierra la mayor esfera de ellas dentro del espacio, sino que es también el que siente menos afectado su órgano (porque, en otro caso, no sería mero ver) y, por ende, se acerca más a una intuición pura (a la representación inmediata del objeto dado sin mezcla de sensación que se note).

* * *

Estos tres sentidos externos conducen al sujeto, por medio de la reflexión, al conocimiento del objeto como una cosa fuera de nosotros. — Pero si la sensación se hace tan intensa que la conciencia del movimiento del órgano es más intensa que la de la referencia a un objeto exterior, se convierten las representaciones externas en internas. — Notar lo liso o áspero en lo tangible es algo totalmente distinto de reconocer de este modo la forma del cuerpo exterior. Igualmente, si los demás hablan tan alto que le duelen a

uno los oídos, como vulgarmente se dice, o si guiña los ojos quien pasa de un cuarto oscuro a la luz del sol, este último | queda ciego unos instantes [157] por obra de una iluminación demasiado intensa o súbita, y el primero queda sordo por obra de una voz chillona, esto es, ninguno de ambos puede llegar al concepto del objeto, impedidos por la intensidad de la sensación de los sentidos, sino que su atención permanece meramente adherida a la representación subjetiva, es decir, a la modificación del órgano.

DE LOS SENTIDOS DEL GUSTO Y DEL OLFATO

§20. Los sentidos del gusto y del olfato son ambos más subjetivos que objetivos; el primero, en el *contacto* del objeto externo con el órgano de la *lengua*, de la *garganta* y de los *paladares*; el segundo, por la absorción de las emanaciones extrañas mezcladas con el aire, pudiendo estar el cuerpo mismo que las emite alejado del órgano. Ambos sentidos están estrechamente emparentados, y aquel a quien le falta el olfato nunca tiene sino un gusto aturdido. — Se puede decir que ambos son afectados por *sales* (fijas y volátiles), que han de ser disueltas, en un caso, por obra del líquido en la boca; en el otro caso, por obra del aire, y que han de penetrar en el órgano para hacer llegar a éste la sensación específica de cada una de ellas.

NOTA GENERAL SOBRE LOS SENTIDOS EXTERNOS

§21. Se pueden dividir las sensaciones de los sentidos externos en las del influjo *mecánico* y las del influjo *químico*. A las que influyen mecánicamente pertenecen los tres sentidos superiores; a los de influjo químico, los dos inferiores. Aquellos son sentidos de la *percepción* (superficial); éstos del *goce* (íntima recepción). — De aquí viene que el asco, excitación a deshacerse de lo gustado por el camino más corto del

esófago (a vomitar), le haya sido dado al hombre como una sensación vital tan fuerte; porque la recepción íntima puede resultar peligrosa para el animal.

Pero como hay también un *goce del espíritu*, que consiste en la comunicación de los pensamientos, mas cuando nos es impuesto y no resulta provechoso como alimento espiritual, el ánimo lo encuentra repugnante (como, por ejemplo, la repetición continua de una misma clase de ocurrencias que pretenden ser chistosas o divertidas, incluso puede hacérsenos ingrata por esta monotonía), el instinto natural que mueve a librarse de él | se llama, por analogía, igualmente asco, aun cuando pertenece al [158]
sentido interno.

El *olfato* es como un gusto a distancia, que obliga a los demás a gozar también, quiéranlo o no, por lo cual este sentido es, como contrario a la libertad, menos sociable que el gusto, con el que, entre muchas fuentes o botellas, puede el comensal elegir *una* de su agrado, sin obligar a los demás a gozar también de ella. — La inmundicia parece despertar el asco, no tanto por lo repugnante para la vista y la lengua, cuanto por la fetidez que cabe presumir por ella. Pues la recepción por el olfato (en los pulmones) es todavía más íntima que la que se realiza por los vasos absorbentes de la boca o de la garganta.

Cuanto más intensamente se sienten *afectados* los sentidos dentro de un mismo grado de influjo ejercido sobre ellos, tanto menos *enseñan*. A la inversa: para enseñar mucho, han de afectar moderadamente. Con la luz más intensa no se *ve* (distingue) nada, y una voz estentórea *ensordece* (impide pensar).

Cuanto más susceptible es el sentido vital para las impresiones (cuanto más delicado y sensible), tanto más desgraciado es el hombre; cuanto más susceptible es el hombre para el sentido orgánico (cuanto más sensitivo), cuanto más endurecido, por el contrario, para el sentido vital, tanto más feliz es, — digo más feliz, no precisamente mejor en lo moral, — pues

puede dominar más el sentimiento de su bienestar. La facultad de sentir a partir de la *fortaleza* (*sensibilitas sthenica*) puede llamarse *sensitividad* delicada; aquella que parte de la *debilidad* del sujeto para poder oponer suficientemente resistencia a la penetración de los influjos de los sentidos en la conciencia, esto es, para no atenderles contra su voluntad, puede llamarse *sensibilidad* endeble (*sensibilitas asthenica*).

CUESTIONES

§22. ¿Qué sentido orgánico es el más desagradecido y parece ser el más prescindible? El del *olfato*. El cultivarlo o incluso refinarlo para gozar, no compensa el esfuerzo; pues hay más objetos para producir asco (principalmente en los lugares más poblados) que para producir las sensaciones agradables que este sentido puede proporcionar, además de que el goce por medio de este sentido nunca puede ser sino fugaz y pasajero, si se quiere que deleite. — Pero como condición negativa del bienestar, para no respirar un aire nocivo | (el vaho de las estufas, la fetidez de los pan- [159]
tanos y las carroñas) o no emplear como alimento cosas corrompidas, no deja este sentido de tener importancia. — Exactamente esta misma importancia es la que tiene también el segundo sentido del goce, a saber, el sentido del *gusto*, pero con la peculiar ventaja de que fomenta la sociabilidad en el gozar, cosa que no hace el anterior, y encima la de que ya a la puerta de entrada de los manjares en el tubo digestivo juzga por anticipado sobre su salubridad; pues ésta va bien asociada al agrado de este goce, como una predicción bastante segura de ella, a menos que el exceso y la gula hayan alterado el sentido. — Lo que a los enfermos apetece, suele serles comúnmente saludable, igual que una medicina. — El olor de los manjares es como un pregusto, por decirlo así, y el olor de los manjares apreciados invita al hambriento a gozar, como repele al que está ya satisfecho.

¿Hay un vicariato de los sentidos, esto es, el uso de un sentido en sustitución y lugar de otro? Al *sordo* se le puede hacer hablar como de costumbre por señas, es decir, por medio de su vista, con la sola condición de que *haya* podido oír alguna vez; en ello entra también la observación del movimiento de sus labios, e incluso puede suceder exactamente lo mismo por medio del tacto, tocando en la oscuridad los labios en movimiento. Pero si es sordo de nacimiento, el sentido de la *vista*, partiendo del movimiento de los órganos del lenguaje, necesita convertir los sonidos que se le hayan hecho aprender al sujeto en un *sentir* el propio movimiento de sus músculos del lenguaje; aunque de este modo nunca llegará a tener verdaderos conceptos, porque los signos que necesita para ello no son susceptibles de universalidad. — La falta de un oído musical, aun encontrándose intacto el meramente físico, o sea, que el oído pueda percibir sonidos, pero notas no; que la persona pueda hablar, pero no cantar, es un defecto difícil de explicar; así como hay gentes que pueden *ver* muy bien, pero no distinguir colores, y a quienes todos los objetos se les presentan como en un grabado.

¿Qué falta o pérdida de un sentido es más importante, la del oído o la de la vista? — La primera, si es de nacimiento, es, entre todas, la menos compensable; pero si se produce sólo más tarde, después de haberse cultivado ya el uso de los ojos, bien para observar el juego de las señas, bien de un modo más inmediato aún, con leer una escritura | puede compensarse [160]
de manera apenas suficiente una pérdida como ésta por medio de la vista, sobre todo en el caso de una persona de buena posición. Pero la persona que se vuelve sorda en la vejez echa muy de menos este medio de comunicación, y así como se ven muchos ciegos que son locuaces, sociables y joviales a la mesa, difícilmente se encontrará alguien que, habiendo perdido su oído, sea, en compañía de los demás, otra cosa que aburrido, desconfiado y descontento. Viendo en los rostros de sus compañeros de mesa una variedad de expresiones de afecto o, al menos, de interés, y

deshaciéndose en vano por descubrir su significación, está condenado al aislamiento, incluso en medio de la compañía.

* * *

§23. Además, pertenece a los dos últimos sentidos (que son más subjetivos que objetivos) una receptividad para ciertas sensaciones externas de los sentidos, que tienen la peculiar índole de ser meramente subjetivas y obrar sobre los órganos del olfato y del gusto por medio de un estímulo que no es ni olor ni sabor, sino que se siente como la influencia de ciertas sales fijas que excitan a los órganos a emitir *secreciones* específicas; de aquí que estos objetos no sean propiamente gozados ni percibidos *íntimamente* en los órganos, sino que hayan de limitarse a ser tocados y apartados poco después: pero precisamente por esto pueden ser usados sin saciedad a lo largo del día entero (exceptuando las horas de comer y dormir). — El material más común de esta receptividad es el *tabaco*, ya sea *tomándolo como rapé*, ya poniéndolo en la boca entre el carrillo y el paladar para que estimule la saliva, ya *fumándolo* en pipa, como hacen incluso las mujeres españolas de *Lima* con un cigarro encendido.[59] En lugar del tabaco, se sirven los malayos en este último caso de la nuez de areca enrollada en una hoja de betel (betelareca), que hace exactamente el mismo efecto. — Este *prurito* (*pica*), prescindiendo del provecho o daño medicinal que pueda tener por consecuencia la secreción de líquido en ambas clases de órganos, es, en cuanto mera excitación del sentimiento de los sentidos en general, como un impulso frecuentemente repetido que lleva a concentrar la atención sobre el propio estado del pensamiento, que en otro caso adormecería o sería aburrido por la uniformidad y monotonía, en lugar de lo cual dichos medios la están despertando una y otra vez como a golpes. Esta especie de entretenimiento del | hombre consigo mismo ocupa el lu- [161]
gar de una compañía, pues llena el vacío de tiempo, si no con el diálogo,

con sensaciones continuamente provocadas de nuevo y con excitaciones muy pasajeras, pero siempre renovadas.

Del sentido interno

§24. El sentido interno no es la pura apercepción, conciencia de lo que el hombre *hace*, pues ésta pertenece a la facultad de pensar, sino de lo que *padece*, en tanto es afectado por el juego de sus propios pensamientos. Su fundamento reside en la intuición interna, por consiguiente en la relación de las representaciones en el tiempo (según sean simultáneas o sucesivas en él). Las percepciones de este sentido y la experiencia interna (verdadera o aparente) la compuesta por su interrelación, no es meramente *antropológica*, que es aquella en la que se prescinde de si el hombre tiene o no un alma (como sustancia incorpórea particular), sino *psicológica*, que es aquella en la que se cree percibir una y se toma el ánimo, representándolo como una mera facultad de sentir y de pensar, por una sustancia particular que habita en el hombre. — Hay, entonces, sólo *un* sentido interno, porque no son diversos los órganos por medio de los cuales se siente el hombre interiormente, y podría decirse que el alma es el órgano del sentido interno, del cual se dice que está expuesto también a *ilusiones*, consistentes en que el hombre, o toma los fenómenos de este sentido por fenómenos exteriores, esto es, las imaginaciones por sensaciones, o incluso los tiene por iluminaciones de las que es causa otro ser, que, sin embargo, no es objeto de los sentidos externos: siendo entonces la ilusión *exaltación* o también *espiritismo*, y ambas cosas un *engaño* del sentido interno. En ambos casos es una *enfermedad del ánimo*: la propensión a tomar el juego de las representaciones del sentido interno por un conocimiento empírico, cuando sólo es una invención poética; frecuentemente también a entretenerse a sí mismo con un estado de ánimo artificial, acaso porque se le tiene por saludable y elevado por

simplemente de una gran ciudad, junto a la vida tranquila, sencilla y, sin embargo, satisfecha del campesino; encontrar una casa bajo un techo de paja, interiormente con aposentos confortables y llenos de gusto, avivan la representación y place detenerse en ello, porque fortalece los sentidos. — — Por el contrario, la pobreza y la ostentación, el pomposo atavío de una dama cuyos brillantes irradian en todas direcciones y cuya ropa interior está sucia; — o como hace tiempo en casa de un magnate polaco, mesas pródigamente servidas y en torno numerosos servidores, | pero con [163] zapatos de líber, no forman un contraste, sino que se hallan en contradicción, y una representación sensible anula o debilita la otra, porque quiere unir bajo uno y el mismo concepto lo que es opuesto, y esto es imposible. — — También se puede hacer contrastar dos cosas *cómicamente*, refiriendo una contradicción visible a primera vista en el *tono* de la verdad, o algo manifiestamente despreciable con el lenguaje de la alabanza, para hacer más sensible aún la incongruencia, como *Fielding* en su *Jonathan Wild, el Grande*[62] o *Blumauer* en su *Virgilio disfrazado*;[63] o, por ejemplo, parodiando alegremente y con utilidad una novela que oprime el corazón, como *Clarisa*,[64] y fortaleciendo así los sentidos al librarlos de la pugna en que los han metido conceptos falsos y nocivos.

2) *La novedad*

Lo *nuevo*, en que entra también lo raro y lo que se mantiene oculto, aviva la *atención*. Pues es una adquisición; la representación sensible gana, por tanto, con ello más fuerza. Lo *cotidiano* o *habitual* la apaga. Empero no hay que entender por esto el descubrir, rozar o exponer públicamente un trozo de la *Antigüedad* con el que se hace presente algo, que según el curso natural de las cosas se hubiese debido presumir que la fuerza del tiempo lo habría aniquilado mucho antes. Sentarse en un trozo de los muros del antiguo teatro de los romanos (en Verona o en Nimes); tener

entre las manos un utensilio de aquel pueblo, procedente de la vieja Herculano, descubierta después de muchos siglos bajo la lava; poder mostrar una moneda de los reyes macedónicos o una gema procedente de la escultura antigua, etc., etc., despierta en los sentidos del conocedor la mayor atención. La propensión a adquirir conocimiento de algo, meramente por ser nuevo, raro y oculto, se llama *curiosidad.* Esta inclinación no es censurable, aunque se limite a jugar con las representaciones y no tenga otro interés por su objeto, siempre que no se dirija a espiar lo que propiamente sólo interesa a otros. — Mas en lo que concierne a la mera impresión de los sentidos, toda mañana, meramente por la *novedad* de sus sensaciones, hace más claras y vivas de lo que suelen ser por la noche todas las representaciones de los sentidos (sólo con que éstos, por lo demás, no se encuentren enfermos).

| 3) *El cambio* [164]

La *monotonía* (completa uniformidad en las sensaciones) acarrea, finalmente, su *atonía* (lasitud de la atención al propio estado) y la sensación de los sentidos se debilita. El cambio la refresca; así como un sermón todo en el mismo tono, sea pronunciado a voces, sea leído en voz moderada, pero uniforme, hace dormir a la iglesia entera. — El trabajo y el descanso, la vida de ciudad y la del campo, en el trato social la conversación y el juego, en la soledad entretenerse ya con historias, ya con poemas, primero con la filosofía y luego con la matemática, fortalecen el ánimo. — Es exactamente una misma fuerza vital la que despierta la conciencia de las sensaciones; pero los diversos órganos de ellas se relevan unos a otros en su actividad. Así es más fácil conversar un buen rato *andando* —porque de esta manera un músculo (de las piernas) *alterna* con el otro en el reposo— que permanecer rígidamente de pie en un mismo sitio, donde uno tiene que actuar cierto tiempo sin relajarse.

— De aquí que viajar sea tan atractivo; lo único lamentable es que en las gentes ociosas deje un *vacío* (la atonía) como consecuencia de la monotonía de la vida doméstica.

Ahora bien, es cierto que la naturaleza misma ha dispuesto que entre las sensaciones agradables y que entretienen a los sentidos se deslice, sin ser llamado, el dolor y haga así interesante la vida. Pero intencionalmente, por el gusto de cambiar, introducirlo en ella y hacerse daño; hacerse despertar para sentir cabalmente el placer de dormirse nuevamente, o, como hizo con una novela de *Fielding* (*A Foundling*)[65] un editor del libro después de la muerte del autor: añadir todavía una última parte, para introducir, con el afán de cambiar, unos celos en el matrimonio (con que concluía la historia) es de mal gusto; pues empeorar un estado no es aumentar el interés que los sentidos toman por él; y esto, ni siquiera en una tragedia, pues una conclusión no es un cambio.

4) *La gradación hasta alcanzar la plenitud*

Una serie continua de sucesivas representaciones de los sentidos, *distintas* por su grado, tiene, | si la siguiente es siempre más intensa que la [165]
anterior, un punto extremo de *tensión* (*intensio*); acercarse a él *despierta*, rebasarlo, a su vez, *embota* (*remissio*). En el punto que separa ambos estados reside la *plenitud* (*maximum*) de la sensación, que tiene por consecuencia la insensibilidad y, por ende, la falta de vitalidad.

Si se quiere mantener viva la facultad de los sentidos, es menester no empezar por las sensaciones fuertes (pues éstas nos hacen insensibles para las siguientes), sino más bien rehusárselas al principio y concedérselas a cuenta gotas, para poder ascender cada vez más alto. El predicador empieza en el exordio por adoctrinar fríamente al entendimiento, induciéndole a tomar en consideración el concepto de un deber; introduce más tarde en el análisis de su texto un interés moral, y termina en la peroración

impeliendo todos los móviles del alma humana por medio de los sentimientos que pueden dar realce a aquel interés.

Joven, rehúsate a la satisfacción (de la diversión, de la gula, del amor, etc.), si bien no con la intención estoica de prescindir en absoluto de ella, sino con la refinada intención epicúrea, para tener en perspectiva un goce siempre creciente. Este escatimar los fondos de tu sentimiento de la vida te hará realmente más rico con el *aplazamiento* del goce, aun cuando al término de tu vida hayas renunciado en gran parte al uso de los mismos. La conciencia de poder dominar el goce es, como todo lo ideal, más fecunda y más vasta que cuanto satisface a los sentidos consumiéndose al mismo tiempo y restándose de la masa total.

De la inhibición, la debilitación y la pérdida total de la facultad de los sentidos

§26. La facultad de los sentidos puede debilitarse, inhibirse o abolirse totalmente. De aquí los estados de la embriaguez, de dormir, del desmayo, de la muerte aparente (asfixia) y de la muerte real.

La embriaguez es el estado antinatural de incapacidad para ordenar las representaciones sensibles según las leyes de la experiencia, cuando es efecto de haber tomado con exceso algún estimulante.

Dormir es, en definición nominal, un estado de incapacidad | de un [160] hombre sano para hacerse consciente de las representaciones por medio de los sentidos *externos*. Encontrar su explicación material se queda para los fisiólogos, a los cuales compete explicar —si pueden— este embotamiento, que es, a la vez, una reposición de fuerzas para renovar la sensación de los sentidos externos (con lo cual el hombre se ve igual que recién nacido en el mundo y un tercio de nuestra vida transcurre sin conciencia ni pena).

El estado antinatural de un aturdimiento de los órganos de los sentidos, que tiene por consecuencia un menor grado de atención a sí mismo que en el estado natural, es un *análogon* de la embriaguez, de allí que se diga borracho de sueño a quien ha despertado de pronto de un sueño profundo. — Todavía no ha recobrado el pleno conocimiento. — Pero también en el estado de vigilia puede acometerse súbitamente a alguien la duda y necesidad de acordarse de lo que haya de hacer en un caso imprevisto, inhibiendo el uso regular y habitual de la facultad de reflexionar y produciendo un estancamiento en el juego de las representaciones sensibles, en cuyo caso se dice: ha salido de quicio, está fuera de sí, (de alegría o de espanto) está *perplejo*, *estupefacto*, *turulato*, ha perdido el *tramontano*.* etc., etc., y este estado debe considerarse como un sueño que arrebata por un momento y necesita de una *reposición* de las sensaciones de los sentidos. En el afecto intenso y súbito (de espanto, de ira, probablemente también de alegría) está el hombre, se dice, *fuera de sí* (en un *éxtasis*, cuando cree hallarse en una intuición que no es la de los sentidos), no es dueño de sí y queda como paralizado durante algunos momentos en el uso de los sentidos externos.

§27. El *desmayo*, que suele seguir a un vértigo (una sucesión de muchas sensaciones heterogéneas que retornan en rápido círculo y sobrepujan la capacidad de aprehenderlas), es un preludio de la muerte. La inhibición total de todas las sensaciones es la asfixia o *muerte aparente*, que, hasta donde se puede percibir exteriormente, sólo por el resultado se puede distinguir de la verdadera (como en los ahogados, los ahorcados y los asfixiados por el humo).

El *morir* no puede experimentarlo ningún ser humano en sí mismo (pues para hacer una | experiencia es necesaria la vida), sino sólo per- [167]

Tramontano o *tramontana* es el viento que viene del norte. "Perdere la tramontana", significa "perder la estrella del norte", es decir, la estrella que guía a los navegantes; así pues, esta expresión quiere decir salirse de quicio o no saber dónde está uno.

cibirlo en los demás. Si es doloroso, no puede juzgarse por el estertor o las convulsiones del moribundo; más bien parece ser esto una mera reacción mecánica de la fuerza vital y acaso una dulce sensación de paulatino librarse de todo dolor. — El temor a la muerte, natural a todos los hombres, incluso a los más desgraciados o al más sabio, no es, pues, un pavor de *morir*, sino, como dice Montaigne[66] justamente, de la idea de *estar muerto*, que el candidato a la muerte cree que tendrá aun después de ella, figurándose el cadáver, a pesar de que éste ya no es él, como él mismo metido en el tenebroso sepulcro o en cualquier otro sitio. — Esta ilusión no puede eliminarse, pues radica en la naturaleza del pensar, que es un hablar a sí mismo y de sí mismo. El pensamiento: *no soy*, no puede *existir* en absoluto; pues si no soy, tampoco puedo tomar conciencia de que no soy. Puedo, ciertamente, decir que no estoy sano y pensar otros *predicados* semejantes de mí mismo negándolos (como sucede en todos los *verba*); pero *hablando* en primera persona, *negar* el sujeto mismo, con lo que éste se aniquila a sí mismo, es una contradicción.

De la facultad de imaginación

§28. La facultad de imaginación (*facultas imaginandi*), en cuanto facultad de tener intuiciones incluso sin la presencia del objeto, es o bien *productiva*, esto es, una facultad de presentación originaria del objeto (*exhibitio originaria*), la cual, pues, precede a la experiencia; o bien *reproductiva*, es decir, una facultad de presentación derivada (*exhibitio derivativa*) que restituye al ánimo una anterior intuición empírica. — Las intuiciones puras del espacio y del tiempo pertenecen a la primera especie de presentación; todas las restantes presuponen una intuición empírica, que cuando se enlaza con el *concepto* del objeto y se torna, por tanto, conocimiento empírico, se llama *experiencia*. — La facultad de imaginación, en cuanto

produce imágenes incluso involuntariamente, se llama *fantasía*. El que se ha habituado a tomar estas imágenes por experiencias (internas o externas) es un *fantaseador*. — Ser un juguete involuntario de las propias imágenes al *dormir* (un estado de salud) se llama soñar.

Con otras palabras, la facultad de imaginación o es inventiva (productiva) o es meramente *evocadora* (reproductiva). La productiva, empero, | es [168]
por ello precisamente no *creadora*, es decir, no es capaz de producir una representación sensible que no haya sido *nunca* dada a nuestra facultad de sentir, sino que siempre se puede demostrar el material con que produce. Al que no hubiese visto nunca el *rojo* entre los siete colores, nunca se le podría hacer comprensible esta sensación; al ciego de nacimiento, ninguna, ni siquiera el color intermedio que se produce por la mezcla de otros dos, por ejemplo, el verde. El amarillo y el azul mezclados dan verde; pero la facultad de imaginación no produciría la menor representación de este color sin haberlo *visto* mezclado.

Lo mismo pasa con cada uno de los cinco sentidos en particular, es decir, que las sensaciones correspondientes no pueden ser producidas en su composición por la facultad de imaginación, sino que tienen que ser arrancadas originariamente a la facultad de sentir. Ha habido personas que para la representación de la luz no tenían en su facultad de vista mayor provisión que el blanco o el negro, y para quienes, aunque podían ver bien, el mundo visible aparecía sólo como un grabado. Asimismo hay más personas de las que probablemente se cree que tienen un buen oído, incluso un oído extremadamente fino, pero absolutamente nada musical,
V cuyo sentido auditivo es, por ende, totalmente insensible para las notas, no sólo para reproducirlas (para cantar), sino para siquiera diferenciarlas del simple ruido. — Es posible que suceda lo mismo con las representaciones del gusto y del olfato, es decir, que para ciertas sensaciones específicas de estos materiales del goce falte el *sentido* correspondiente y que el uno crea entender al otro en este punto, pero que, sin embargo,

las sensaciones del uno sean diferentes de las del otro no meramente por su grado, sino específicamente diferentes en absoluto. — Hay personas a quienes falta totalmente el sentido del olfato, las cuales toman por un olor la sensación de aspirar el aire puro por la nariz y, por ende, no pueden llegar a comprender este modo de sentir por muchas descripciones de él que se les hagan; mas donde falta el olfato, se carece también en gran parte del gusto, que es trabajo perdido enseñar y transmitir a aquel en quien no existe. El hambre y su satisfacción (la saciedad) es algo enteramente distinto del gusto.

Así, pues, aunque la facultad de imaginación sea una artista tan grande, e incluso maga, no es creadora, sino que tiene que sacar de los sentidos el *material* para sus producciones. Pero éstas no son, | de acuerdo con [169] lo que acabamos de traer a la memoria, tan universalmente comunicables como los conceptos del entendimiento. No obstante, a veces al comunicarse se nombra (bien que sólo impropiamente) como un sentido también a la receptividad para las representaciones de la facultad de la imaginación, y se dice: este hombre no tiene *sentido* para esto, aunque es una incapacidad no del sentido, sino en parte del entendimiento, la de aprehender las representaciones comunicadas y unirlas en el pensar. Un hombre así no piensa nada al hablar y los demás tampoco le comprenden por consiguiente; habla *sin sentido* (*nonsense*), falta distinta de la *vaciedad de sentido*, en que los pensamientos son combinados de tal suerte que otra persona no sabe qué hacer con ellos. — El hecho de que la palabra *sentido* (pero sólo en singular) se use tan frecuentemente por pensamiento e incluso designe un grado más alto aún que el del pensar; el hecho de que de una frase se diga que hay en ella un sentido rico o profundo (de donde la palabra *sentencia*), y de que se llame al sano entendimiento humano sentido común y se le ponga en lo alto aunque esta expresión sólo designa propiamente el ínfimo grado de la facultad de conocer, se funda en esto: que la facultad de imaginación, que suministra material al entendimiento para proporcionar

a sus conceptos un contenido (para el conocimiento), parece proporcionar realidad a estos conceptos por virtud de la analogía de sus (imaginadas) intuiciones con percepciones reales.[67]

§29. Para excitar o apaciguar la facultad de imaginación* hay un medio corporal: ingerir estimulantes embriagadores, | de los que algunos, siendo [170] venenosos, *debilitan* la fuerza vital (ciertas setas, el romero silvestre, la branca ursina, la chicha de los peruanos y el kava de los indios del Pacífico, el opio), otros la *fortifican*, o al menos elevan el sentimiento que se tiene de ella (como las bebidas fermentadas, el vino y la cerveza, o el extracto espirituoso de ellas, el aguardiente), pero todos son antinaturales y artificiales. El que los toma con tal exceso que se torna durante cierto tiempo incapaz de ordenar las representaciones sensibles según las leyes de la experiencia, se llama *ebrio* o *embriagado*, y ponerse voluntaria o deliberadamente en este estado se llama *embriagarse*. Todos estos medios tienen por objeto hacer olvidar al hombre la carga que originariamente parece haber en la vida en general. — Esta muy difundida inclinación y su influencia sobre el uso del entendimiento merece preferente consideración en una antropología pragmática.

Toda embriaguez *muda*, esto es, aquella que no aviva la sociabilidad y la recíproca comunicación de pensamientos, tiene en sí algo ignominioso;

* Paso por alto lo que no es medio para un fin, sino consecuencia natural de la situación en que viene a encontrarse alguien y por virtud de la cual su mera imaginación le hace perder el dominio de sí. A esta clase pertenecen el *vértigo* que se siente al mirar desde el borde de una altura cortada a pico (acaso basta incluso un puente estrecho sin barandillas) y el *mareo*. — La tabla que pisa la persona que se siente débil no le infundiría ningún temor, si yaciese en tierra; pero si está puesta como pasarela sobre un abismo profundo, puede tanto el pensamiento de la mera posibilidad de pisar en falso, que el hombre correrá realmente peligro en su intento. — El mareo (del cual yo mismo he hecho la experiencia en un viaje de Pillau a Königsberg, si es que puede llamarse un viaje por mar), me vino, con su arrebato de vomitar, meramente por los ojos, según creo haber observado; pues al mirar desde el camarote en medio de las oscilaciones del barco, me saltaba a los ojos tan pronto el golfo, tan pronto la cima de Balga, y el bajar de nuevo después de subir excitó por medio de la facultad de imaginación, y sirviéndose de los músculos del vientre, un movimiento antiperistáltico de los intestinos.

tal es la del opio y la del aguardiente. El vino y la cerveza, de los cuales el primero es meramente excitante, la segunda más bien nutritiva y saciadora como un alimento, sirven para la embriaguez sociable; hay, empero, la diferencia de que los festines de cerveza son más soñadoramente ensimismados, frecuentemente también groseros, mientras que los de vino son alegres, ruidosos y de ingeniosa locuacidad.

La inmoderación en el beber en sociedad, que llega hasta la obnubilación de los sentidos, es, sin embargo, una falta de decoro en el varón, no sólo respecto a la compañía con quien se está conversando, sino también en lo que atañe a la propia estimación, cuando sale tambaleándose, o al menos con paso inseguro, o meramente balbuciendo. Pero también cabe aducir muchas cosas para mitigar el juicio sobre semejante desliz, en que tan fácilmente puede olvidarse y *traspasarse* el límite del dominio de sí; pues el anfitrión quiere que el invitado salga plenamente satisfecho (*ut conviva satur*)[68] gracias a ese acto de sociabilidad.

La despreocupación, y con ella el descuido de que es causa la embriaguez, es un sentimiento ilusorio de acrecentamiento de la fuerza vital; el embriagado ya no siente los obstáculos de la vida, en cuya superación se ocupa incesantemente la naturaleza (y es en lo que consiste también la salud), y es dichoso en medio de su debilidad, mientras la naturaleza pugna realmente en él por restablecer de un modo gradual su vida | mediante [171]
un paulatino incremento de sus fuerzas. — Las mujeres, los eclesiásticos y los judíos no suelen emborracharse, o al menos evitan cuidadosamente toda apariencia de ello, porque son *civilmente* débiles y necesitan observar moderación (para lo cual se requiere definitivamente la sobriedad). Pues su valor externo descansa meramente en la *creencia* de los demás en su castidad, su piedad y su legalidad separatista. Pues por lo que concierne a esto último, todos los separatistas, esto es, todos aquellos que no se someten únicamente a la ley pública de un país, sino además a una ley especial (a manera de secta), están, como gentes estrafalarias y presunta-

mente escogidas, particularmente expuestos a la atención de la comunidad y el rigor de la crítica; tampoco pueden, pues, ser negligentes en la atención que se presten a sí mismos, porque la embriaguez, que suprime este cuidado, es para ellos un *escándalo*.

De *Catón* dice su estoico admirador:[69] "Su virtud se robusteció con el vino (*virtus eius incaluit mero*)", y de los antiguos teutones un contemporáneo señala:[70] "Tomaban sus resoluciones (cuando se trataba de decidir una guerra) bebiendo, a fin de que no careciesen de energía, y reflexionaban sobre ellas pasada la embriaguez, a fin de que no careciesen de sensatez".[71]

Beber desata la lengua (*in vino disertus*).[72] — Pero también franquea el corazón y es el vehículo material de una propiedad moral, a saber, la franqueza. — Disimular los propios pensamientos es para un corazón sincero un estado opresivo, y los bebedores jocundos no toleran fácilmente que nadie sea en medio del festín muy moderado; porque representa un observador que atiende a las faltas de los demás, pero disimula las suyas propias.[73] También dice *Hume*: "Es desagradable el compañero de diversión que no olvida; las locuras de un día deben ser olvidadas para dar lugar a las del otro".[74] En la licencia que el varón tiene para rebasar un poco y por breve tiempo, en gracia a la alegría colectiva, los límites de la sobriedad, se da por supuesta la bondad de corazón; la política que estaba en boga hace medio siglo, cuando a las cortes del Norte se enviaba a embajadores que podían beber mucho sin emborracharse, pero hacían emborracharse a los demás para sonsacarles noticias o convencerles, era taimada; mas ha desaparecido junto con la rudeza de las costumbres de aquel tiempo, y una epístola admonitoria contra este vicio sería ahora superflua en vista de los estamentos[75] civilizados.

¿Se puede averiguar mediante la bebida el temperamento del hombre que se emborracha o su carácter? Yo creo que no. | Se ha mezclado un [172]
nuevo líquido a los humores que circulan en sus venas y actúa sobre sus nervios otro estímulo, que no descubre más claramente la temperatura *na-*

tural, sino que *introduce* otra. — De aquí que entre los que se embriagan el uno se vuelva enamorado, el otro grandilocuente, un tercero pendenciero, un cuarto (principalmente con la cerveza) se ponga llorón, o religioso, o incluso mudo; pero todos se reirán, cuando hayan dormido la borrachera y se les recuerden sus discursos de la noche anterior, de aquel singular temple o destemple de sus sentidos.

§30. La originalidad (producción no imitativa) de la fuerza de imaginación, cuando concuerda con los conceptos, se llama *genio*; si no concuerda con ellos, *entusiasmo*. — Es notable que por un ser *racional* no podamos pensar otra figura adecuada que la de un hombre. Cualquier otra representaría acaso un símbolo de una cierta propiedad del hombre —por ejemplo, la serpiente como imagen de la astucia malvada—, pero no el ser racional mismo. Así, poblamos todos los demás cuerpos celestes en nuestra imaginación con puras figuras humanas, aunque lo probable es que tales pobladores, dada la diversidad del suelo que los sostiene y nutre, y de los elementos de que están compuestos, sean de una figura muy diferente. Todas las demás figuras que pudiéramos darles serían *monstruosidades*.*

Cuando la falta de un sentido (por ejemplo, de la vista) es de nacimiento, cultiva el privado de él, en lo posible, otro sentido que ejerza el *vicariato* de aquél, y ejercita la facultad de imaginación productiva en gran medida; trata de hacerse comprensibles las formas de los cuerpos exteriores por medio del tacto, y donde éste no basta a causa de la magnitud (por ejemplo, de una casa), tantea la *espacialidad* por medio de otro sentido, por ejemplo, el del *oído*, a saber, mediante el eco de

* De aquí que la *Santísima Trinidad*, un viejo, un joven y un ave (la paloma), tengan que ser representados, no como figuras reales, semejantes a sus objetos, sino sólo como símbolos. Precisamente es esto lo que significan las expresiones figuradas del descenso de los cielos y la ascensión a ellos. Para dar por base una intuición a nuestros conceptos de seres racionales, no podemos proceder de otro modo que antropomorfizándolos, mas desdichada o puerilmente, cuando la representación simbolica se eleva a concepto de la cosa en sí misma.

la voz en un aposento; mas a la postre, si una operación feliz libera el órgano | para la sensación, tiene que empezar por *aprender* a ver y a oír, [173] esto es, por tratar de subsumir sus percepciones bajo conceptos de esta especie de objetos.

Los conceptos de los objetos inducen con frecuencia a atribuirles involuntariamente una imagen de creación propia (por medio de la facultad de imaginación productiva). Cuando se lee o se hace que le relaten a uno la vida y los hechos de un varón eminente por su talento, su mérito o su rango, se incurre comúnmente en la tentación de darle en la imaginación una imponente estatura, y por el contrario, a otro fino y suave de carácter según la descripción, una figura pequeña y ágil. Pero no sólo el rústico, sino también un buen conocedor del mundo, se siente extrañado cuando se le presenta el héroe, que él se imaginaba de acuerdo con los hechos relatados, como un hombrecillo, o a la inversa, el fino y suave *Hume* como un hombre rechoncho. — De aquí que no se deba exagerar la expectativa ante algo, porque la facultad de la imaginación se inclina naturalmente a elevarse hasta el último extremo; pues la realidad es siempre más limitada que la idea que sirve de modelo a su realización. —

No es prudente hacer de una persona a la que se quiere introducir por vez primera en una sociedad muchos elogios anticipados; antes bien, puede ser frecuentemente una maligna treta de pícaro para poner a aquélla en ridículo. Pues la facultad de imaginación eleva tan alto la representación de lo que se espera, que la mencionada persona, en comparación con la idea preconcebida, no puede sino perder. Esto es precisamente lo que sucede cuando se anuncia con la alabanza exagerada una obra literaria, una obra de teatro o cualquier otra cosa que pertenezca al género bello; pues no puede, al llegar el momento de la presentación, sino bajar. Simplemente haber leído incluso una buena obra de teatro debilita la impresión cuando uno la ve representada. — Ahora bien, si lo previamente

ensalzado es ni más ni menos que lo contrario de lo que se esperaba con expectación, el objeto exhibido excita, si por lo demás es inofensivo, las mayores carcajadas.

Las figuras cambiantes y en movimiento, que por sí no tienen propiamente una significación que pudiera excitar la atención —tales son las llamas del fuego de una chimenea, o los variados giros y borbollones de un arroyo que corre sobre las piedras—, entretienen la facultad de imaginación con una multitud de representaciones | de una especie to- [174]
talmente distinta (de las de la vista aquí) e inducen a jugar en el ánimo y sumirse en la meditación. Hasta la música puede poner a un poeta o a un filósofo que no la oiga como conocedor en una disposición en que cada uno pueda, según sus empresas o su afición, perseguir pensamientos y apoderarse de ellos, los cuales no habría captado tan felizmente si se hubiese encerrado solo en su cuarto. La causa de este fenómeno parece hallarse en que cuando un objeto múltiple, que de suyo no puede despertar ninguna atención, aparta la atención del sentido de algún otro objeto que cae con más fuerza sobre el sentido, no sólo se facilita el pensar, sino que se aviva, ya que se necesita una facultad de imaginación más esforzada y más persistente para soportar con material las representaciones del entendimiento. — *The Spectator*[76] se refiere a un abogado que estaba habituado a sacar del bolsillo, cuando daba su informe, un hilo de coser que enrollaba y desenrollaba incesantemente en torno a un dedo; cuando, pues, cierta vez el pícaro abogado contrario se lo sustrajo secretamente del bolsillo, se quedó totalmente perplejo y no pronunció más que puros disparates, por lo que se decía: ha perdido el hilo de su discurso. — El sentido que queda fijado en una sensación no deja (a causa de la habituación) atender a otras sensaciones extrañas, no disipándose por tanto; pero la facultad de imaginación tanto mejor puede mantenerse con ello en su curso regular.

De la facultad sensible de imaginar en sus distintas especies

§31. Hay tres distintas especies de la facultad sensible de imaginar. Son la facultad *plástica* de la intuición en el espacio (*imaginatio plastica*), la facultad *asociativa* de la intuición en el tiempo (*imaginatio associans*) y la de la *afinidad* nacida de la común descendencia de las representaciones unas de otras (*affinitas*).

A) *De la facultad sensible de imaginar basada en la formación*

Antes de que el artista pueda presentar una figura corpórea (por decirlo así, tangiblemente) tiene que haberla elaborado en su facultad de imaginación, y | esta figura es entonces una ficción que cuando es involuntaria [175] (como, por ejemplo, en los sueños) se llama *fantasía* y no pertenece al artista; mas cuando está regida por el arbitrio se llama *composición*, *invención*. Ahora bien, si el artista trabaja según imágenes semejantes a las obras de la naturaleza, sus productos se llaman *naturales*; pero si elabora objetos así formados según imágenes que no pueden darse en la experiencia (como el príncipe de Palagonia en Sicilia),[77] éstos se califican de extravagantes, de no naturales, de figuras monstruosas, y tales ocurrencias son como imágenes de sueños de un hombre despierto (*velut aegri somnia vanae finguntur species*).[78] — Jugamos frecuente y gustosamente con la facultad de imaginación, pero también ésta (en cuanto fantasía) juega con igual frecuencia, y a veces muy inoportunamente, con nosotros.

El juego de la fantasía con el hombre que duerme son los sueños y tiene también lugar en estado de salud; por el contrario, delata un estado morboso si sucede en el de vigilia. — El sueño, como relajación de toda facultad de percepciones externas y principalmente de movimientos voluntarios, parece necesario a todos los animales, e incluso

a las plantas (por la analogía de éstas con aquellos) para reponer las fuerzas gastadas en la vigilia; pero éste precisamente parece ser también el caso en los sueños, de suerte que la fuerza vital, si no fuese en el sueño mantenida siempre en acción por los sueños, no podría menos de extinguirse, y el más profundo sueño traería consigo, al mismo tiempo, la muerte. Cuando se dice haber dormido profundamente sin sueños, supuestamente no hay más sino que no se recuerdan éstos al despertar; lo cual, cuando las imaginaciones cambian rápidamente, puede acontecerle a uno también en la vigilia, esto es, el hallarse en un estado de distracción en que, al preguntarle qué piensa al que fija la mirada un rato sobre el mismo punto, se recibe esta respuesta: no pensaba nada. Si no hubiese al despertar en nuestros recuerdos muchos huecos (representaciones intermedias y de enlace, pasadas por alto por la falta de atención); si empezásemos la noche siguiente a soñar donde lo dejamos la anterior, no sé yo si no nos figuraríamos vivir en dos mundos distintos. — El soñar es una sabia disposición de la naturaleza para excitar la fuerza vital mediante afectos que se refieren a acontecimientos imaginados involuntariamente, mientras los movimientos fundados en el arbitrio, a saber, los de los músculos, están suspendidos. — Tan sólo | no [176]
hay que tomar las historias soñadas por revelaciones provenientes de un mundo invisible.

B) *DE LA FACULTAD SENSIBLE DE IMAGINAR BASADA EN LA ASOCIACIÓN*

La ley de la *asociación* dice: las representaciones empíricas que se han sucedido frecuentemente producen en el ánimo un hábito de hacer surgir una cuando se produce la otra. — Exigir una explicación fisiológica de esta ley es inútil; lo mismo da servirse para ello de una hipótesis que de otra (la cual será a su vez una invención), como la de Cartesio con sus llamadas "ideas materiales" en el cerebro. Al menos, ninguna explicación

de este género es *pragmática*, esto es, no se la puede aplicar a ningún ejercicio artístico; porque no tenemos noción alguna del cerebro ni de los lugares del mismo donde pudieran entrar simpatéticamente en armonía las huellas de las impresiones de representaciones, al entrar como en contacto (al menos inmediato).

Esta vecindad va con frecuencia muy lejos y la facultad de imaginación pasa de la centésima a la milésima muchas veces tan raudamente que parece que se han saltado incluso por completo ciertos eslabones en la cadena de las representaciones, bien que tan sólo no se ha sido consciente de ellos, de suerte que con frecuencia es menester preguntarse a sí mismo: ¿dónde estaba?, ¿de dónde había partido en mi conversación y cómo he llegado a este punto final?*

C) *LA FACULTAD SENSIBLE DE IMAGINAR BASADA EN LA AFINIDAD*

Entiendo por *afinidad* la unión nacida de la descendencia de lo múltiple de un mismo fundamento. — En una conversación, | saltar de una [177]
materia a otra enteramente heterogénea, a lo que induce la asociación empírica de las representaciones, cuyo fundamento es meramente subjetivo (esto es, en el uno están las representaciones asociadas de distinto modo que en el otro) —a lo que induce, repito, esta asociación— es a una especie de absurdo en cuanto a la forma, que interrumpe y destruye toda conversación. — Sólo cuando se ha agotado una materia y se produce una pequeña pausa, puede alguien poner en marcha otra que sea

* De aquí que quien empieza una conversación en sociedad debe comenzar por lo que le está cercano y presente y conducir paulatinamente a lo más alejado, en la medida en que pueda interesar. El mal tiempo es, a este respecto, una buena y habitual ayuda para quien entra de la calle en una reunión hecha para entretenerse recíprocamente. Pues comenzar, por ejemplo, por las noticias de Turquía acabadas de aparecer en los periódicos al entrar a la estancia hace violencia a la facultad de imaginación de los demás, que no ven lo que le ha llevado a ellas. | El ánimo requiere para toda comunicación [177]
de los pensamientos un cierto orden, por lo cual son muy importantes las ideas introductorias y el comienzo, tanto en la conversación como en la oratoria.

interesante. La facultad de imaginación que yerra acá y allá sin regla embrolla la cabeza con el cambio de las representaciones, que a nada están objetivamente ligadas, de tal suerte que quien sale de una reunión de esta especie se empieza a sentir como si hubiese soñado. — Debe haber siempre un tema, así en solitario pensar como en la comunicación de los pensamientos, un tema al cual se incorpore lo múltiple, y debe actuar en ello, por ende, también el entendimiento; pero el juego de la facultad de imaginación sigue aquí más bien las leyes de la sensibilidad que le proporciona el material, cuya asociación, si bien sin conciencia de la regla, se lleva a cabo conforme a la misma y por tanto al entendimiento, aunque no como derivada de éste.

La voz *afinidad* (*affinitas*) recuerda aquí una acción recíproca tomada de la química y análoga a ese enlace del entendimiento, la acción recíproca de dos sustancias específicamente distintas, corpóreas, íntimamente actuantes una sobre otra y a la unidad, donde esta *unión* produce una tercera sustancia que tiene propiedades que sólo pueden generarse por la unión de dos sustancias heterogéneas. El entendimiento y la sensibilidad se hermanan, de suyo, a pesar de su heterogeneidad, para producir nuestro conocimiento, como si una facultad tuviese su origen en la otra o ambas en un tronco común; lo cual empero no puede ser, o al menos es para nosotros inconcebible cómo lo heterogéneo haya podido brotar de una y la misma raíz.*

* Se podría llamar la *matemática* (del incremento) a los dos primeros tipos de composición de las representaciones; a la tercera, la *dinámica* (de la generación); por este medio surge una cosa enteramente nueva (como, por ejemplo, la sal media en la química). El juego de las fuerzas, tanto en la naturaleza muerta como en la viva, tanto en el alma como en el cuerpo, descansa en descomposiciones y combinaciones | de lo heterogéneo. Si bien llegamos al conocimiento de ellas por la experiencia de sus efectos, [178]
la causa suprema y los elementos simples en que su sustancia puede disolverse son inasequibles para nosotros. — — ¿Cuál puede ser la causa de que todos los seres orgánicos que conocemos reproduzcan su especie tan sólo mediante la unión de dos sexos (que se llaman, entonces, el masculino y el femenino)? Pues no se puede suponer que el Creador no haya hecho más que jugar, por decirlo así, meramente por singularidad y sólo para realizar sobre nuestro globo terrestre una cosa que le agradaba; sino que parece que tiene que ser *imposible* hacer surgir de otro modo de la materia de nuestro globo terráqueo

| §32. La facultad de imaginación no es, sin embargo, tan creadora como [178]
probablemente se alega. No podemos imaginarnos por un ser racional otra figura conveniente que la figura de un hombre. De aquí que cuando el escultor o el pintor elabora un ángel o un dios, haga siempre un hombre. Cualquier otra figura le parece contener partes que no son compatibles, para su idea, con la estructura de un ser racional (como son alas, garras o pezuñas). El tamaño, por el contrario, puede imaginarlo como quiera.

La ilusión causada por la *fuerza* de la facultad de imaginación humana va con frecuencia tan lejos que el hombre cree ver y tocar fuera de sí lo que sólo tiene en su cabeza. De aquí el vértigo que acomete al que mira un abismo, aun cuando tenga en torno suyo una superficie suficientemente ancha para no caer e incluso se halle tras una sólida barandilla. — Extraño es el temor de algunos enfermos mentales ante el arrebato de un impulso interior a arrojarse incluso voluntariamente. — Ver ingerir a otros cosas asquerosas (por ejemplo, cuando los tunguses[79] extraen y sorben en un solo tiempo los mocos de las narices de sus hijos) mueve al espectador a vomitar, como si se le impusiera a él mismo una ingestión semejante.

La *nostalgia* por su tierra que acomete a los suizos (y según he sabido por boca de un experimentado general, también a los westfalienses[80] y a los pomeranios[81] de algunas comarcas), cuando son trasladados a otros países, es el efecto de un anhelo suscitado por la evocación imaginativa de la despreocupación y del círculo de vecinos de sus años juveniles, el anhelo de los lugares donde gozaron las muy sencillas alegrías de la vida, pues al visitarlos posteriormente | se sienten muy engañados en sus [179]
expectativas y por tanto curados; si bien en la opinión de que todo ha cambiado allí mucho, pero de hecho porque no pueden pasar allí de nue-

criaturas orgánicas por reproducción, sin que para ello existiesen dos sexos. —— ¡En qué oscuridades no se pierde la razón humana, al intentar descubrir aquí el origen, o tan sólo adivinarlo!

vo su juventud; siendo digno de notar que esta nostalgia acomete más a las gentes del campo de una provincia *pobre en dinero*, pero unida por el parentesco de hermanos y primos, que a aquellas que están ocupadas en ganar dinero y toman por lema el *patria ubi bene*.[82]

Cuando se ha oído anteriormente que tal o cual es una mala persona, se cree poder leer la perfidia en su rostro, y la imaginación se mezcla aquí, principalmente si se añaden el afecto y la pasión, con la experiencia en *una* sensación. Según Helvecio,[83] una dama a través del telescopio veía en la Luna las sombras de dos enamorados; el párroco, que observó a través de aquél a continuación, dijo: "No, señora; son los dos campanarios de una catedral".

Se pueden sumar todavía a todos éstos los efectos debidos a la simpatía de la facultad de imaginación. La vista de un hombre presa de ataques convulsivos o hasta epilépticos excita a hacer movimientos análogos; así como los que bostezan, a que se bostece con ellos, y el médico Michaelis[84] dice que cuando en el ejército norteamericano un hombre caía en frenesí, dos o tres presentes se pusieron súbitamente en el mismo estado al verle, bien que este ataque era sólo pasajero; de donde que no sea de aconsejar a los débiles de nervios (hipocondríacos) visitar por curiosidad los manicomios. La mayor parte lo evitan ya por sí mismos, pues temen por su cabeza. — Se observará también que las personas impulsivas, cuando alguien les refiere en estado de afecto, principalmente de ira, algo que le ha acaecido, si la atención es intensa, hacen visajes y son puestas involuntariamente en un juego de gestos que se ajustan a aquel afecto. — También se afirma haber observado que los cónyuges que se llevan bien adquieren poco a poco cierta semejanza en los rasgos de la cara, y esto se interpreta diciendo que la causa es que se han casado por esta semejanza (*similis simili gaudet*);[85] lo que, sin embargo, es falso, pues la naturaleza impulsa en el instinto sexual más bien a la diversidad de los sujetos que hayan de enamorarse mutuamente, a fin

de que se despliegue toda la multiplicidad que ella ha dispuesto en sus gérmenes. No; sino que la familiaridad e inclinación con que en sus conversaciones íntimas, muy juntos, se miran larga y frecuente a los ojos, produce | gestos simpatéticos y semejantes, que fijándose se convierten [180]
finalmente en rasgos faciales permanentes.

Por último, se puede contar entre las manifestaciones de este juego no deliberado de la facultad de imaginación productiva, que puede llamarse entonces *fantasía*, también la propensión a mentir sin malicia, que se encuentra en los niños *siempre*; en los adultos, por lo demás buenas personas, *de cuando en cuando*, a veces casi como una enfermedad hereditaria; así, al hacer un relato los acontecimientos y pretendidas aventuras brotan de la facultad de imaginación como un alud que se precipita y crece, sin perseguir otro provecho que hacerse interesante; como el caballero John Falstaff en Shakespeare, que de dos hombres en traje de frisa había hecho cinco personas antes de terminar su relato. —[86]

§33. Por ser la facultad de imaginación más rica y fértil en representaciones que los sentidos, resulta más avivada, si se agrega una pasión, por la ausencia del objeto que por su presencia, siempre que suceda algo que evoque de nuevo en el ánimo su representación, aparentemente extirpada de él por obra de las distracciones durante un cierto tiempo. — Así, un príncipe alemán, por lo demás guerrero rudo, bien que varón noble, para quitarse de la mente el amor que sentía por una persona burguesa de su residencia, había emprendido un viaje a Italia; mas la primera mirada a la casa de aquella persona al regreso despertó la facultad de imaginación mucho más intensamente de lo que hubiese hecho un trato continuo, de suerte que el príncipe cedió sin más titubeo a la resolución, que por dicha respondió a las expectativas.[87] — Esta enfermedad, como efecto de una imaginación poética es incurable, salvo por medio del matrimonio. Pues ésta es la verdad (*eripitur persona, manet res.* Lucrecio).[88]

La facultad de invención imaginativa funda una especie de trato con nosotros mismos, y bien que meramente como fenómenos del sentido interno, empero según la analogía con los externos. La noche la aviva y eleva por encima de su contenido real: así como la Luna hace de noche en el cielo una gran figura, que en la claridad del día sólo es visible como una insignificante nubecilla. Llega a la exaltación en aquel que elucubra en el silencio de la noche, o riñe con su imaginario adversario, o, dando vueltas por su cuarto, edifica castillos en el aire. Mas todo lo que al imaginativo le parece entonces importante, pierde en la mañana que sigue al sueño nocturno toda su importancia; pero el imaginativo acaba por sentir con el tiempo que este hábito nocivo | destensa las fuerzas de su ánimo. De aquí que sea una muy [181]
útil regla perteneciente a la dieta psicológica domesticar la propia facultad de imaginación acostándose temprano para poder levantarse temprano también; mas las mujeres y los hipocondríacos (a quienes por lo común de aquí les viene precisamente su mal) prefieren la conducta opuesta. — ¿Por qué muy entrada la noche se dejan escuchar historias de fantasmas, mientras que en la mañana, inmediatamente después de levantarse, a todos parecen de mal gusto e impropias para el entretenimiento; cuando, más bien, se pregunta qué ha ocurrido en la casa o en la comunidad, o se prosigue el trabajo del día anterior? La causa es: que lo que en sí es meramente *juego*, es adecuado a la disminución de las fuerzas agotadas durante el día; mientras que lo que es *trabajo*, es adecuado al hombre fortificado por el descanso nocturno y, por decirlo así, recién nacido.

Los vicios (*vitia*) de la facultad de imaginación son: que sus invenciones sean o simplemente *desenfrenadas*, o hasta *desarregladas* (*effrenis aut perversa*). Este último yerro es el peor. Si bien las primeras pudieran encontrar su lugar en un mundo posible (de la fábula), estas últimas en ninguno, porque se contradicen. — Que las figuras de hombres y de animales talladas en piedra que se encuentran frecuentemente en el desierto líbico de Ras-Sem[89] sean miradas con horror por los árabes, porque

las tienen por hombres petrificados a consecuencia de una maldición, pertenece a las imaginaciones del primer género, es decir, a la facultad de imaginación desenfrenada. — Pero que en opinión de los mismos árabes estas estatuas de animales el día de la resurrección universal gruñirán al artista, reprochándole haberlas hecho y, sin embargo, no haberles dado un alma, es una contradicción. — La fantasía desenfrenada siempre puede rectificar (como la de aquel poeta a quien el cardenal D'Este preguntaba al recibir el libro que aquél le dedicaba: "Maestro Ariosto, ¿de dónde diablos habéis sacado todas estas locuras?");[90] esta fantasía es exuberancia de la propia riqueza. Pero la desarreglada se acerca a la demencia, en que la fantasía juega íntegramente con el hombre y el desgraciado no puede en absoluto dominar el curso de sus representaciones.

Por lo demás, un artista de la política, no menos bien que un artista de la estética, puede regir y dirigir el mundo por medio de la imaginación con que acierta a suplantar la realidad, por ejemplo, la de la *libertad* del pueblo (como en el Parlamento inglés) o la del rango y la *igualdad* (como en la Convención francesa), que consisten en meras formalidades (*mundus vult decipi*);[91] | pero es mejor tener aunque sólo sea la apariencia de [182]
la posesión de este bien ennoblecedor del género humano, que sentirse palpablemente despojado de él.

De la facultad de representarse lo pasado y lo futuro por medio de la facultad de imaginación

§34. La facultad de representarse a propósito lo pasado es la *facultad de recordar*, y la facultad de representarse algo como futuro, la *facultad de prever*. Ambas se fundan, en cuanto sensibles, en la *asociación* de las representaciones del estado pasado y futuro del sujeto con el presente, y,

si bien no son en sí percepciones, sirven a la relación de las percepciones en el tiempo, esto es, para combinar lo que *ya no es* con lo que *todavía no es*, por medio de lo que *es presente*, en una experiencia coherente. Se llaman *facultad de recordar* y *de adivinar*, de volver hacia atrás y de prever hacia adelante (si se nos permiten estas expresiones), cuando se es consciente de las propias representaciones como habiéndose dado o habiendo de darse en el estado pasado o futuro respectivamente.

A) *DE LA MEMORIA*

La memoria se diferencia de la facultad de imaginación meramente reproductiva en que puede reproducir *voluntariamente* la representación pasada, o sea, el ánimo no es un mero juguete de aquélla. La fantasía, esto es, la facultad de imaginación creadora, no debe inmiscuirse en la memoria, pues entonces ésta resultaría *infiel*. — *Fijar* algo pronto en la memoria, *acordarse de algo* fácilmente y *retenerlo* largamente son las perfecciones formales de la memoria. Pero estas propiedades raramente existen juntas. Cuando alguien cree tener algo en la memoria, pero no puede traerlo a la conciencia, dice que no puede *recordarlo* (no: *acordarse*; pues esto significa haberse quedado sin sentido). El esfuerzo que se hace cuando, a pesar de ello, se desea recordarlo, es muy fatigoso para la cabeza, y es lo mejor distraerse un rato con otros pensamientos, | volviendo la vista sólo de tiempo en tiempo y fugazmente al objeto; [183] entonces se atrapa por lo común una de las representaciones asociadas, que evocará la otra.

Fijar algo *metódicamente* en la memoria (*memoriae mandare*) se dice *memorizar* (no: *estudiar*, como el hombre vulgar dice del predicador que aprende meramente de memoria el sermón que habrá de pronunciar). — Este memorizar puede ser *mecánico*, o *ingenioso*, o bien *juicioso*. El primero descansa meramente en la frecuente repetición literal, por

ejemplo, el aprender de la tabla de multiplicar, en que el escolar tiene que recorrer la serie entera de las palabras sucesivas en el orden habitual para llegar a lo que busca; por ejemplo, si se pregunta al aprendiz cuántos son tres por siete, bien llegará, partiendo de tres por tres, a veintiuno; pero si se le pregunta cuántos son siete por tres, no podrá acordarse tan pronto, sino que tendrá que invertir los números, para colocarlos en el orden acostumbrado. Si lo aprendido es una fórmula solemne, en que no debe mudarse ninguna expresión, sino que debe recitarse al dedillo, como suele decirse, temen hasta las personas de mejor memoria equivocarse (el temor mismo podría hacerles errar) y tienen, por consiguiente, por necesario *leerla*, como hacen incluso los predicadores más ejercitados, porque la menor mudanza en las palabras resultaría ridícula.

El memorizar *ingenioso* es un método para grabar en la memoria ciertas representaciones asociándolas con otras que en sí (para el entendimiento) no tienen ningún parentesco con aquéllas, por ejemplo, los sonidos de una lengua con imágenes totalmente heterogéneas que deberán corresponderles; método, pues, en que, para fijar algo más fácilmente en la memoria, se carga ésta con más representaciones todavía; por consiguiente es tanto un *absurdo* como un desarreglado proceder de la facultad de imaginación al combinar lo que es inconciliable bajo un mismo concepto; y a la par, contradicción entre el medio y la intención, puesto que se busca facilitar a la memoria el trabajo, pero de hecho se dificulta éste con la asociación de representaciones muy incongruentes que se le impone necesariamente a aquélla.* Decir que los que presumen de ingeniosos raramente tienen

*Así es el abecedario de la Biblia, y la Biblia en cuadros, más aún una *Teoría de las pandectas* representada en cuadros, una caja óptica de un profesor infantil para hacer a sus discípulos todavía más infantiles de lo que eran. De la última puede servir como ejemplo un título de las *Pandectas* confiado de esa suerte a la memoria: de *heredibus suis et legitimis*. La primera palabra se hacía sensible por medio de una caja con candados; la segunda, por medio de un cerdo (en latín *sus*); la tercera, por medio de las dos tablas de Moisés.[92]

una memoria fiel | (*ingeniosis non admodum fida est memoria*)[93] es una [184]
observación que esclarece este fenómeno.

El memorizar *juicioso* no consiste en otra cosa que en una tabla de la *división* de un sistema (por ejemplo, el de Linneo)[94] en el pensamiento; así, de haberse olvidado algo puede encontrarse de nuevo enumerando los eslabones que se hayan retenido; o también una tabla de las *secciones* de un todo hecho visible (por ejemplo, de las provincias de un país en un mapa que están al Norte, al Oeste, etc.), porque también para esto se necesita el entendimiento y éste viene recíprocamente en ayuda de la imaginación. Lo que más ayuda es la tópica, esto es, una cuadrícula para conceptos generales, llamados *lugares comunes*, que facilita el recuerdo mediante la clasificación, al igual que se reparten en estantes los libros de una biblioteca con diversas signaturas.

Un *arte de la memoria* (*ars mnemonica*) en forma de teoría general no existe. Entre los artificios especiales aquí pertenecientes se encuentran las sentencias en verso (*versus memoriales*): el ritmo contiene una cadencia silábica regular, que sirve de mucho provecho al mecanismo de la memoria. — De los taumaturgos de la memoria, un Pico della Mirandola, Escalígero, Angelo Poliziano, Magliabecchi,[95] etc., los polihistoriógrafos que llevan en la cabeza como materiales para las ciencias una carga de libros bastante para cien camellos, no hay que hablar despectivamente porque acaso no poseyeran la *facultad de juzgar* adecuada para poder elegir entre todos estos conocimientos los pertinentes a un empleo conforme a un fin; pues ya es bastante mérito haber acarreado tan copiosamente la materia bruta, aunque otras cabezas tengan que venir después a trabajarla con *facultad de juzgar* (*tantum scimus, quantum memoria tenemus*).[96] Un antiguo decía:[97] "El arte de escribir ha hundido la memoria (en parte la ha hecho superflua)". Algo de verdad hay en esta frase, pues el hombre común tiene por lo general más presente lo

múltiple que se le encarga, para hacerlo por orden y acordarse de ello, precisamente porque la memoria es aquí mecánica y no | se inmiscuye [185] ningún raciocinar; mientras que, por lo contrario, al erudito, a quien le pasan por la cabeza muchos pensamientos incidentales heterogéneos, se le esfuman por distracción muchos encargos o asuntos domésticos, porque no los ha captado con suficiente atención. Pero estar seguro, gracias al libro de notas en el bolsillo, de encontrar con toda exactitud y sin esfuerzo todo lo que se habría depositado en la mente para conservarlo, es una gran comodidad, y el arte de escribir será siempre un arte magnífico, porque aunque no se usase para comunicar el propio saber a los demás, ocupa el lugar de la memoria más extensa y más fiel, cuya falta puede suplir.

La *falta de memoria* (*obliviositas*), por el contrario, en que la mente, cuantas veces se llena, en igual número se queda vacía, como un tonel agujereado, es un mal tanto mayor. Este mal es a veces inimputable; como en los ancianos, que suelen poder recordar muy bien los acontecimientos de sus años de más jóvenes, pero pierden siempre la memoria de lo más reciente. Pero con frecuencia es también el efecto de una distracción habitual, que suele atacar principalmente a las lectoras de novelas. Pues en esta lectura el propósito es sólo entretenerse por el momento, sabiendo que son meras invenciones, y la lectora tiene, por ende, plena libertad para imaginar al leer, siguiendo el curso de su facultad de imaginación, lo cual naturalmente hace abstraída y habitúa a la *ausencia de espíritu* (falta de atención a lo presente): de esta manera la memoria tiene que debilitarse inevitablemente. — Este ejercitarse en el arte de matar el tiempo y hacerse inútil para el mundo, lamentándose después, empero, de la brevedad de la vida, es, prescindiendo de la disposición fantaseadora del ánimo que produce, uno de los ataques más hostiles a la memoria.

B) *DE LA FACULTAD DE PREVER* (PRAEVISIO)

§35. Poseer esta facultad interesa más que cualquier otra, porque es la condición de toda posible acción y de los fines a que el hombre refiere el empleo de sus fuerzas. Todo desear encierra una previsión (dudosa o cierta) de lo que por medio de estas fuerzas | es posible. Volver la vista a [186] lo pasado (recordar) se hace tan sólo con la intención de hacer posible de esta manera la previsión de lo futuro: mirando en la situación presente en torno nuestro para resolver algo o apercibirnos a algo.

La previsión empírica es la *expectativa de casos similares* (*exspectatio casuum similium*) y no necesita del conocimiento racional de causas y efectos, sino sólo del recuerdo de los acontecimientos observados según se sucedían comúnmente, y las experiencias repetidas producen en esto una cierta habilidad. Cómo se comportarán el viento y el tiempo interesa mucho al navegante y al labrador, pero no alcanzamos en este punto con nuestras predicciones mucho más que el llamado Calendario del Labrador, cuyas predicciones, cuando por acaso aciertan, se alaban; cuando no, se olvidan y así conservan siempre algún crédito. — Casi se podría creer que la Providencia ha entretejido intencionalmente el juego de los fenómenos atmosféricos de manera impenetrable a fin de que no le sea tan fácil a los hombres tomar en todo tiempo las medidas pertinentes, sino que se encontrasen obligados a emplear el entendimiento para estar preparados frente a todos los casos.

Es cierto que vivir al día (sin previsión ni cuidado) no hace precisamente mucho honor al entendimiento humano; como le pasa al caribeño, que por la mañana vende su hamaca y por la tarde se encuentra preocupado porque no sabe cómo dormir en la noche. Pero con tal de que no se produzca con ello un atentado contra la moralidad, bien se le puede tener a quien esté endurecido contra todos los advenimientos por más feliz que quien siempre está destrozando con turbias perspectivas el placer de vivir.

Mas entre todas las perspectivas que el hombre puede tener, la más consoladora parece ser la de tener motivo, según su estado moral presente, para tener en perspectiva la perduración y el ulterior progreso hacia una situación todavía mejor. Por el contrario, cuando se hace animosamente el propósito de emprender desde entonces una vida nueva y mejor, pero tiene que decirse a sí mismo: probablemente no saldrá nada de esto, porque muchas veces te has hecho esta promesa (en forma de procrastinación),[98] pero siempre la has quebrantado con el pretexto de una excepción por aquella única vez, es éste un estado no consolador de expectativa de casos semejantes.

Pero cuando se trata del destino que pueda cernerse sobre nosotros, no del uso de nuestro libre arbitrio, entonces la previsión | de lo futuro es, [187]
ya *presentimiento* (*praesensio*),* ya presunción (*praesagitio*). Lo primero indica como un sentido oculto para lo que todavía no es presente; lo segundo, una conciencia de lo futuro generada por la reflexión sobre la ley de la secuencia de los acontecimientos (la ley de la causalidad).

Fácilmente se ve que todo presentimiento es una quimera, pues ¿cómo se puede sentir lo que todavía no es? Pero si se trata de juicios provenientes de oscuros conceptos referentes a una tal relación causal, entonces no son presentimientos, sino que cabe desarrollar los conceptos procedentes y explicarse qué pasa con el juicio mencionado. — Los presentimientos son en su mayor parte de naturaleza angustiosa; la zozobra, que tiene sus causas *físicas*, los precede, quedando sin determinar cuál sea el objeto del temor. Pero hay también presentimientos alegres y atrevidos, los de aquellos entusiastas que olfatean el cercano descubrimiento de un misterio para el que el hombre no tiene ninguna receptividad en sus sentidos, y

* Se ha querido establecer recientemente cierta diferencia entre *ahnen* y *ahnden*; pero la primera no es una palabra alemana, por lo que tan sólo queda la segunda. — *Ahnden* significa lo mismo que *gedenken* ["tener en la mente"]. *Es ahndet mir* significa: "algo que se presenta vagamente a la memoria": *etwas ahnden* significa "guardar rencor por la acción de alguien" (es decir, "castigarla"). Siempre es el mismo concepto, pero su aplicación es diferente.

creen ver ya revelado el presentimiento de lo que como epoptas[99] esperan en una intuición mística. — El otro tipo de visión de los escoceses de las tierra altas, aquel con el cual algunos de ellos creen ver a un colgado de un mástil, de cuya muerte pretenden haber recibido la noticia cuando han recalado verdaderamente en el lejano puerto, pertenece también a esta[100] clase de encantamientos.

C) *DEL DON DE ADIVINAR* (FACULTAS DIVINATRIX)

§36. Prever, predecir y adivinar se diferencian en esto: que lo *primero* es considerado prever según las leyes de la experiencia (por ende, algo natural); lo *segundo* es prever contra las leyes de la experiencia conocidas (antinatural); lo *tercero*, la iluminación por una causa distinta de la naturaleza (sobrenatural); | esta capacidad, porque parece proceder [188] de la influencia de un dios, es la que se llama propiamente *facultad de adivinar* (pues impropiamente se llama también adivinación toda sagaz averiguación de lo futuro).

Cuando se dice de alguien que *predice* este o aquel destino, puede ello indicar una habilidad enteramente natural. Pero de quien afirma tener aquí una intelección sobrenatural hay que decir que *practica la adivinación*, como los gitanos de origen hindú que llaman al adivinar por la mano *leer los planetas*, o los astrólogos y buscadores de tesoros, a quienes se agregan también los alquimistas, por encima de todos los cuales descuella en la Antigüedad griega Pitia,[101] en nuestro tiempo el andrajoso chamán siberiano.[102] Las predicciones de los augures y arúspices romanos no tenían tanto la intención de descubrir lo escondido en el curso de los acontecimientos del universo, cuanto la voluntad de los dioses, a la que conforme a su religión habían de someterse. — Mas el que los poetas hayan llegado a tenerse *también* por inspirados (o poseídos) y por adivinos (*vates*), y podido gloriarse de tener iluminaciones

en sus arrebatos poéticos (*furor poeticus*), sólo puede explicarse por el hecho de que el poeta no elabora con ocio un trabajo encargado, como el orador en prosa, sino que tiene que acechar el momento favorable de la disposición de su sentido interno que le arrebata, en el cual le afluyen espontáneamente vivaces y enérgicas imágenes y sentimientos, mientras él se comporta, por así decirlo, sólo pasivo; pues ya es una observación antigua que al *genio* va mezclada una cierta dosis de locura. En esto se funda también la creencia en los oráculos que se sospecha existen en los pasajes elegidos al azar de poetas famosos, movidos como por la iluminación divina (*sortes Virgilianae*):[103] un medio parecido a la cajita mágica de los santurrones modernos, para descubrir la voluntad del cielo; o también la exégesis de los libros sibilinos, que se cuenta notificaban por anticipado a los romanos el destino de su Estado y que en parte perdieron, ¡desgraciadamente!, por una mezquindad mal empleada.[104]

Todas las adivinaciones[105] que anuncian por adelantado el destino ineluctable de un pueblo —el cual, sin embargo, ha de ser imputable a éste o producido por *su libre arbitrio*— encierran, además de serle el previo saber *inútil* porque no puede escapar a aquél, el absurdo de que se piense en medio de esta fatalidad absoluta (*decretum* | *absolutum*) un *mecanismo* [189]
de libertad, con que el concepto se contradice a sí mismo.

El colmo de lo absurdo o del engaño en la práctica de la adivinación ha sido probablemente el que un loco fuera tenido por un *vidente* (de las cosas invisibles), como si por él hablase, por así decirlo, un espíritu que ocupase el lugar del alma, separada por ese lapso de tiempo de su corporal morada; y que el pobre enfermo mental (o simple epiléptico) pasara por un *energúmeno* (poseído), y cuando se tenía al demonio que le poseía por un espíritu bueno, se le llama entre los griegos un *mantis* y a su intérprete *profeta*. — Era menester haber agotado toda la locura posible para poner en nuestra posesión lo futuro, cuya previ-

sión tanto nos interesa, saltando todos los pasos que por mediación del entendimiento gracias a la experiencia pudieran llevar a ello. *O curas hominum!*[106]

No hay ninguna ciencia de predicción tan segura, y, sin embargo, dilatada hacia tanta amplitud, como la de la astronomía, que anuncia las revoluciones de los cuerpos celestes hasta lo infinito. Pero esto no ha podido impedir que no se haya asociado a ella bien pronto una mística que no quiere hacer dependientes de los acontecimientos los números de las épocas del universo, como la razón demanda, sino a la inversa, los acontecimientos de ciertos números sagrados, y así ha convertido la propia cronología, una condición tan necesaria de toda historia, en una fábula.

De la ficción involuntaria en estado de salud, esto es, de los sueños

§37. Indagar lo que sean en su cualidad natural el *sueño*, los *sueños* y el *sonambulismo* (al cual pertenece el hablar en voz alta durante el sueño) cae fuera del campo de una antropología *pragmática*, pues no se pueden sacar de este fenómeno reglas de *conducta* para el estado en que se sueña; las reglas sólo valen para el que está despierto y que no quiere soñar o quiere dormir sin pensar. Y el juicio de aquel emperador griego que condenó a muerte a un hombre que refirió a sus amigos un sueño en que mataba al emperador, alegando que "no lo habría soñado, si no hubiese tenido la intención despierto", es contrario a la | experiencia [190]
y cruel. "Despiertos, tenemos un mundo común; dormidos, tiene cada cual el suyo".[107] — El soñar parece pertenecer tan necesariamente al dormir, que dormir y morir serían una sola cosa si no se le asociaran los sueños como una agitación natural, aunque involuntaria, de los órganos

internos de la vida, causada por la imaginación. Yo recuerdo muy bien cómo de niño, cuando me acostaba a dormir, cansado de jugar, pronto despertaba, en el momento de quedarme dormido, por soñar que me había caído al agua que, a punto de ahogarme, me hacía girar en círculo, para luego dormirme pronto y con mayor tranquilidad; probablemente porque la actividad de los músculos del pecho en la respiración, que depende por completo del arbitrio, disminuye, y con la interrupción de la respiración ha de contenerse el movimiento del corazón, mas, de este modo, se pone de nuevo en juego la facultad de imaginación de los sueños. — A esto se debe también el benéfico efecto de los sueños en la llamada *pesadilla* (*incubus*). Pues sin esta pavorosa imagen de un fantasma que nos oprime y la excitación de toda la fuerza muscular para colocarse en otra postura, pronto pondría un término a la vida el estancamiento de la sangre. Precisamente por esto parece la naturaleza haber dispuesto las cosas de tal suerte que con mucho los más de los sueños encierran molestias y circunstancias peligrosas: porque semejantes representaciones excitan más las fuerzas del alma que si todo marcha a medida del deseo. Se sueña con frecuencia no poder alzarse sobre los pies o extraviarse, perder el hilo en un sermón o por olvido llevar sobre la cabeza en medio de una gran asamblea un gorro de dormir en lugar de la peluca, o también que se puede flotar acá y allá, a capricho, por el aire, o se despierta riendo alegremente, sin saber por qué. — Como sea que frecuentemente nos remontemos en sueños a tiempos muy remotos, hablemos con quienes fallecieron hace mucho, nos sintamos tentados a tener todo por un sueño y, sin embargo, nos veamos forzados a tener semejante imaginación por realidad, supuestamente permanecerá eternamente inexplicado. Pero bien se puede tener por seguro que no puede haber sueño sin sueños, y que quien se figura no haber soñado, ha olvidado simplemente sus sueños.

| *De la facultad de designar* (facultas signatrix) [191]

§38. La facultad de conocer lo presente, como medio de enlazar la representación de lo previsto con la de lo pasado, es la *facultad de designar*. — La acción del ánimo en que se realiza este enlace es la *designación* (*signatio*), que también se llama señalar, y de la cual el grado mayor es lo que se llama *distinción*.

Las figuras de las cosas (intuiciones), en tanto se limitan a servir de medios a la representación por conceptos, son los *símbolos*, y el conocimiento por éstos se llama simbólico o *figurado* (*speciosus*). — Los caracteres no son todavía símbolos; pues pueden ser signos meramente mediatos (indirectos), que en sí no signifiquen nada, sino que sólo por asociación conduzcan a intuiciones y a través de éstas a conceptos, como las *palabras* de un lenguaje que para el oído de un extraño son sonidos sin significación pero, por lo mismo, con tanta mayor seguridad conducen a conceptos; de donde que el conocimiento *simbólico* no deba oponerse al *intuitivo*, sino al *discursivo*, en el cual el signo (*character*) se limita a acompañar al concepto como guardián (*custos*), para reproducirle oportunamente. El conocimiento simbólico no se opone, pues, al intuitivo (por intuición sensible), sino al intelectual (por conceptos). Los símbolos son meros medios del entendimiento, pero sólo indirectamente, a través de una *analogía* con ciertas intuiciones, a las cuales puede aplicarse el concepto del entendimiento, para proporcionarle una significación presentando un objeto.

Quien no puede expresarse nunca sino simbólicamente, tiene todavía en escasa medida conceptos del entendimiento, y la tan admirada viveza de presentación que en sus discursos dejan oír los salvajes (y a veces los presuntos sabios en un pueblo todavía inculto) no es más que pobreza de conceptos y, por tanto, de palabras para expresarlos; por ejemplo, cuando el salvaje americano dice: "queremos enterrar el hacha de guerra", quiere

esto decir tanto como: queremos hacer las paces; y, de hecho, los antiguos cantos, desde Homero hasta Ossian, o desde un Orfeo hasta los profetas, deben lo brillante de su dicción meramente a la falta de medios para expresar sus conceptos.

Hacer pasar los fenómenos del mundo, presentes a los sentidos, por un mero *símbolo* de un mundo inteligible escondido detrás (como *Swedenborg*),[108] es *exaltación.* | Por el contrario, es *ilustración* el distinguir [192]
lo simbólico de lo intelectual (el culto de la religión), la *cobertura* —necesaria y útil durante algún tiempo— de la cosa misma, en las presentaciones de los conceptos pertenecientes a la moralidad, que constituye la esencia de toda religión, por ende, a la razón pura (las llamadas ideas): porque en otro caso se trueca un *ideal* (de la razón pura práctica) por un *ídolo* y se falla el fin último. — El hecho de que todos los pueblos de la tierra han empezado con este trueque, y de que si se trata de lo que sus propios maestros han pensado realmente al redactar sus libros sagrados, no deben interpretarse éstos simbólica, sino *literalmente*, es indiscutible: porque sería actuar de mala fe, torcer sus palabras. Pero si no se trata meramente de la *veracidad* del maestro, sino también y esencialmente de la *verdad* de la doctrina, puede y debe interpretarse ésta como una mera especie de representación simbólica de acompañar aquellas ideas prácticas con una cierta formalidad y costumbres establecidas; de otra suerte se perdería el sentido intelectual que constituye el fin último.

§39. Pueden dividirse los signos en *voluntarios* (artificiales), *naturales* y *milagrosos*.

A) A los primeros pertenecen: *1)* los de los *gestos* (mímicos, que, en parte, son también naturales); *2)* los *gráficos* (las letras, que son signos de sonidos); *3)* las *notas* (musicales); *4)* los signos meramente visuales convenidos entre individuos (cifras); *5)* los *signos de posición social* de

los hombres libres honrados con un privilegio hereditario (blasones); *6)* los *galones* en los trajes reglamentados (uniforme y librea); *7)* los *signos honoríficos* de servicio (bandas de órdenes); *8)* los *signos infamantes* (estigma, etc.). — Aquí entran, además, los signos gráficos de suspensión, de interrogación o de afecto, de admiración (la puntuación).[109]

Todo lenguaje es designación de los pensamientos, y, a la inversa, la forma más eminente de designar pensamientos es la del lenguaje, este máximo medio de entenderse a sí mismo y entender a los demás. Pensar es *hablar* consigo mismo (los indios de Otahayte[110] llaman al pensar el lenguaje del vientre), por consiguiente, también *oírse* interiormente (por medio de la facultad de imaginación reproductiva). Para el sordo de nacimiento es su hablar un sentimiento del juego de sus labios, lengua y mandíbula, y es apenas posible representarse que al hablar haga algo más que jugar con sentimientos corporales, sin tener verdaderos conceptos ni pensar. — | Pero tampoco aquellos que pueden hablar y oír se entienden [193] por ello siempre a sí mismos, ni entienden a los demás, y a la deficiencia de la facultad de designar o a su defectuoso empleo (cuando se toman los signos por cosas y viceversa) se debe, primordialmente en las cosas de la razón, que hombres que son unos por el lenguaje disten en los conceptos como el cielo de la tierra; lo que sólo se revela casualmente cuando cada cual obra según el suyo.

B) En segundo término, y por lo que toca a los signos naturales, la relación, en cuanto al tiempo, de los signos con las cosas designadas es, o *demostrativa*, o *rememorativa*, o *pronostica.*

El pulso designa al médico el estado febril presente del paciente; como el humo, el fuego. Los reactivos le descubren al químico las sustancias ocultas que se encuentran en el agua; como la veleta, el viento, etc. Pero si el *rubor* delata la conciencia de culpa, o más bien un delicado sentimiento de honor por tener que soportar, aunque sólo sea una sospecha de algo, de lo que habría que avergonzarse, es, en dicho caso, incierto.

Túmulos y mausoleos son signos para recordar a los muertos; lo mismo, o también para perpetua memoria del gran poderío pasado de un rey, las pirámides. — Las capas de conchas en parajes muy apartados del mar, o los agujeros de los folas[111] en las cimas de los Alpes, o los residuos volcánicos donde ahora no brota de la tierra ningún fuego, nos designan el antiguo estado del mundo y fundan una *arqueología* de la naturaleza; sin embargo, no tan intuitiva como las heridas cicatrizadas del guerrero. — Las ruinas de Palmira, Baalbek y Persépolis son elocuentes signos rememorativos de la situación del arte en *antiguos* Estados y tristes muestras del cambio de *todas* las cosas.

Los signos *pronósticos* son los más interesantes de todos: porque en la serie de las mudanzas el presente sólo es un momento, y el fundamento determinante de la facultad de apetecer sólo toma en consideración lo presente por las consecuencias futuras (*ob futura consequentia*) y sobre éstas llama preponderantemente la atención. — Respecto de los futuros acontecimientos del universo se encuentra la más segura prognosis en la astronomía; pero es infantil y fantástica cuando se representan las constelaciones, las conjunciones y las distintas posiciones de los planetas como signos escritos en el cielo, alegóricos de los futuros destinos del hombre (en la *Astrologia iudiciaria*).

| Los signos pronósticos naturales de una enfermedad o curación en [194]
víspera o (como la *facies Hippocratica*) de la muerte próxima son fenómenos que, fundados en una experiencia larga y repetida, incluso según la comprensión de su conexión como causas y efectos, sirven de guía al médico en el tratamiento; análogos son los días críticos. Pero las auguraciones y aruspicinas practicadas por los romanos con intención política guiada por la prudencia eran una superstición consagrada por el Estado para dirigir al pueblo en épocas peligrosas.

C) Tocante a los *signos milagrosos* (acontecimientos en que se trastornaría la naturaleza de las cosas), éstos son, fuera de aquellos que ahora

tienen sin cuidado (los monstruos engendrados por los hombres o los animales), los signos y milagros celestes, los cometas, las bolas de luz que se precipitan en las alturas del aire, las auroras boreales, incluso los eclipses de Sol y de Luna, principalmente cuando se juntan varios de estos signos y van incluso acompañados de guerra, peste, etc.: cosas que al gran gentío espantado le parecen anunciar el no lejano día del Juicio y el fin del mundo.

Apéndice

Merece señalarse aún aquí un extraño juego del que la facultad de imaginación hace objeto al hombre, con la confusión de los signos y las cosas, cuando se atribuye a aquéllos una realidad interna, como si éstas tuviesen que regirse por ellos. — Como el curso de la Luna en sus cuatro fases (la luna nueva, cuarto creciente, luna llena y cuarto menguante) no se divide en números enteros más exactamente que en veintiocho días (y por eso el Zodíaco es dividido por los árabes en las 28 casas de la Luna), de los que una cuarta parte importa siete días, el número siete ha logrado una importancia mística, de suerte que también la creación del mundo ha tenido que regirse por él; sobre todo, ya que debe haber (según el sistema ptolemaico) siete planetas, al igual que siete notas en la escala, siete colores simples en el arco iris y siete metales. — De aquí han surgido también los años climatéricos[112] (7 x 7, y porque 9 es entre los hindúes también un número místico, 7 x 9, e igual 9 x 9), a cuya conclusión la vida humana estaría en gran peligro, y las 70 semanas de años (490 años) no sólo constituyen realmente en la cronología judeocristiana los intervalos de las más importantes mudanzas (entre la vocación de Dios a | Abraham y el nacimiento [195]
de Cristo), sino que determinan también con toda exactitud y, por decirlo así, *a priori*, sus límites, como si no tuviese que regirse la cronología por la historia, sino a la inversa, la historia por la cronología.

Pero también en otros casos se vuelve un hábito hacer depender las cosas de los números. Un médico a quien el paciente le envía una gratificación por medio de su criado, cuando al desenvolver el papel encuentra once ducados, sospechará que éste le haya sustraído un ducado, pues ¿por qué no una docena completa? Quien compre en una subasta una vajilla de porcelana de la misma fabricación ofrecerá menos si no son una docena completa, y si fuesen trece platos, sólo concedería al decimotercero un valor en tanto le asegura que, aun cuando se rompiese uno, tendría completo aquel número. Pero como no invita a sus comensales por docenas ¿qué puede interesarle dar una preferencia a este número par? Un hombre dejó en su testamento a su primo once cucharas de plata, y añadió: "por qué no le dejo doce, él lo sabe mejor que nadie" (el licencioso joven había metido subrepticiamente en su bolsillo una cuchara de la mesa del primo, el cual lo había observado, pero no quiso humillarle entonces). Al abrirse el testamento pudo colegirse fácilmente cuál fuera la creencia del testador, pero únicamente por el supuesto prejuicio de que sólo la docena es un número completo. — También los doce signos del Zodíaco (por analogía parece haberse fijado el número de doce jurados en Inglaterra) han recibido una significación mística semejante. En Italia, Alemania y quizá también en otras partes, se tiene una mesa de justamente trece comensales por ominosa, pues se cree que uno de ellos, cualquiera que sea, morirá en el mismo año, así como en una mesa de doce jueces el decimotercero que se encuentre entre ellos no puede ser otro que el delincuente que debe ser juzgado. (Yo mismo me he encontrado una vez en una mesa semejante, donde al sentarnos el ama de casa se dio cuenta de este presunto inconveniente e hizo levantarse, disimuladamente, a su hijo, que se encontraba entre los comensales, y le mandó comer en otro cuarto para que no se perturbase la alegría). — Pero también la mera magnitud de los números, cuando se tiene bastante de las cosas que designan, suscita asombro,

meramente con que al contar no llenen un intervalo decimal (por consiguiente, en sí, arbitrario). Así, se dice que el emperador | chino tiene [196] una flota de 9999 barcos, y uno se pregunta, secretamente, al conocer este número: ¿por qué no uno más?, aunque la respuesta pudiera ser: porque este número de barcos es suficiente para su uso; pero en el fondo, la intención de la pregunta no apunta al uso, sino meramente a una especie de mística de los números. — Más molesto, si bien no insólito, es que quien ha reunido a fuerza de tacañería y fraudes una riqueza de 90 mil táleros en efectivo no descanse hasta poseer 100 mil completos, sin necesitarlos, y acaso por adquirirlos, si no la consigue, al menos merezca la horca.

¡A qué puerilidades no desciende el hombre incluso en su edad madura, cuando se deja llevar por la rienda de la sensibilidad! Vamos a ver ahora cuánto mejor o peor lo hace cuando sigue su camino bajo las luces del entendimiento.

De la facultad de conocer en cuanto fundada en el entendimiento

División

§40. El *entendimiento*, en cuanto facultad de pensar (de representarse algo por medio de *conceptos*), se llama también la facultad *superior* de conocer (a diferencia de la sensibilidad, en cuanto facultad *inferior*), porque la facultad de las intuiciones (puras o empíricas) sólo encierra lo individual de los objetos, mientras que la de los conceptos encierra lo universal de las representaciones de los objetos, la *regla* a que tiene que subordinarse lo múltiple de las intuiciones sensibles para producir una unidad que lleve al conocimiento del objeto. — *Más eminente* es, pues, sin duda alguna, el entendimiento que la sensibilidad, la cual basta a los animales sin entendimiento para arreglárselas apenas suficientemente, siguiendo

sus instintos innatos, como un pueblo sin gobernante; mientras que un gobernante sin pueblo (el entendimiento sin la sensibilidad) no puede hacer absolutamente nada. No hay, pues, entre ambos una pugna jerárquica, aunque el uno sea intitulado superior y el otro inferior.

Pero la palabra *entendimiento* se toma también en una significación particular: pues se subordina como uno de los miembros de la división, junto con los otros dos, | al entendimiento en su significación general, y [197] entonces la facultad superior de conocer (considerada *materialiter*, esto es, no por sí sola, sino en referencia al *conocimiento* de los objetos) se compone del *entendimiento*, la *facultad de juzgar* y la *razón*. — Hagamos ahora algunas observaciones sobre el hombre, en cuanto al modo como se diferencia el uno del otro en estas dotes del ánimo o en su habitual uso o mal uso, primeramente en un alma sana, pero luego también en el caso de la enfermedad del ánimo.

Comparación antropológica de las tres facultades superiores de conocer unas con otras

§41. Un entendimiento justo es aquel que no brilla sólo por la multitud de sus conceptos, sino porque contiene más bien la facultad y la habilidad de llegar por *adecuación* de ellos al conocimiento del objeto, es decir, a la aprehensión de la *verdad*. Más de un hombre tiene en la cabeza numerosos conceptos que terminan todos en una *semejanza* con lo que de él se quiere oír, pero que no concuerdan con el objeto ni con su determinación. Estos hombres pueden tener conceptos de gran extensión, ser incluso hombres de conceptos *rápidos*. El entendimiento justo, que basta para los conceptos del conocimiento común, se llama *sano* entendimiento (suficiente para andar por casa). Es el que dice con el decurión de Juvenal: *Quod sapio, satis est mihi, non ego curo — esse, quod Arcesilas aerumnosique Solones*.[113] Se comprende de suyo que el don natural de un entendimiento

meramente recto y justo se limitará a sí mismo respecto de la extensión del saber que se le exija, y el dotado con él procederá *modestamente*.

§42. Cuando por la palabra *entendimiento* se significa la facultad de conocer las reglas (y así, mediante conceptos) en general, de suerte que comprende en sí la facultad toda *superior* de conocer, no hay que entender por reglas aquellas conforme a las cuales la *naturaleza* guía al hombre en su proceder, como sucede en los animales impulsados por su instinto natural, sino sólo aquellas que el hombre mismo *hace*. Lo que el hombre aprende meramente, y de esta manera confía a la memoria, lo ejecuta de un simple modo mecánico (conforme a las leyes de la facultad de imaginación reproductiva) y sin el entendimiento. Un sirviente que ha de hacer meramente un cumplido según una determinada fórmula, no necesita del entendimiento, esto es, no necesita pensar por sí mismo, pero sí cuando en ausencia de su amo | haya de cuidar [198]
de la administración doméstica de éste, caso en que habrán de ser necesarias diversas reglas de conducta que no pueden prescribirse literalmente.

Un entendimiento *justo*, un juicio *ejercitado* y una razón *minuciosa* constituyen la extensión toda de la facultad del conocimiento intelectual; principalmente en tanto éste se estima también como aptitud favorable para lo práctico, esto es, para determinados fines.

Un entendimiento justo es el sano entendimiento en tanto implica la *adecuación* de los conceptos al fin para que se emplean. Así, pues, como la suficiencia (*sufficientia*) y la *precisión* (*precisio*) reunidas constituyen la *adecuación*, esto es, aquella cualidad del concepto en que éste no contiene más, pero tampoco menos, de lo que requiere el objeto (*conceptus rem adaequans*): así, un entendimiento justo es la primera y más excelente entre las facultades intelectuales, porque con un mínimo de medios da satisfacción a su fin.

La *malicia*, el tener cabeza para la intriga, se tiene frecuentemente por señal de gran entendimiento, aunque mal empleado; pero no es más

que el modo de pensar de hombres muy limitados y cosa muy diferente de la prudencia que aparenta. Sólo una vez se logra engañar al confiado, lo que más tarde resulta muy perjudicial a la propia intención del astuto.

Al servidor doméstico o del Estado sometido a órdenes precisas bástale tener entendimiento; el oficial a quien sólo se le prescribe la regla general para la empresa que se le encomienda, y a quien se le confía el decidir por sí mismo lo que se haya de hacer llegado el caso, necesita facultad de juzgar; el general, que debe juzgar los casos posibles y discurrir la regla misma para ellos, tiene que poseer razón. — Los talentos requeridos para estas diversas disposiciones son muy diversos. "Tal brilla en segunda fila, que se eclipsa en la primera" (*Tel brille au second rang, qui s'eclipse au premier*).[114]

Pensar con exagerada sutileza no es tener entendimiento, y, como Cristina de Suecia,[115] hacer ostentación de máximas con las cuales sus hechos estaban en contradicción, no significa ser racional. — Pasa aquí como con la respuesta que el conde de Rochester dio al rey de Inglaterra Carlos II, una vez que éste le encontró en postura de profunda meditación y le preguntó: "¿Qué meditáis tan profundamente?" —"Estoy haciendo el epitafio de V. M." —"¿Y qué dice?" —"Aquí yace | el rey Carlos II, quien [199]
en vida dijo muchas cosas prudentes, pero nunca hizo algo prudente".[116]

Callar en sociedad, dejando caer sólo de cuando en cuando un juicio muy común, da aire de persona de entendimiento, igual que un cierto grado de *rudeza* se toma por *sinceridad* (al estilo alemán antiguo).

* * *

El entendimiento natural puede aún, por medio de la enseñanza, enriquecerse con muchos conceptos y pertrecharse con reglas; pero la segunda facultad intelectual, a saber, la de discernir si algo es un caso comprendi-

do dentro de la regla o no, la *facultad de juzgar* (*iudicium*), no puede ser *enseñada*, sino sólo ejercitada; de aquí que su crecimiento se llame *madurez*, y que sea una forma de entendimiento que no viene sino con los años. Es también fácil de comprender que esto no puede ser de otro modo; pues la enseñanza se da comunicando las reglas. Si hubiese de haber, pues, enseñanza para la facultad de juzgar, tendría que haber reglas generales conforme a las que pudiera discernirse si algo es o no un caso de la regla: lo que implica un regreso hasta lo infinito. Éste es, pues, aquel entendimiento del cual se dice que viene con los años, que está fundado en una larga experiencia propia y cuyo juicio busca una República francesa en la Cámara de los llamados Ancianos.

Esta facultad, que sólo se dirige a lo factible, a lo conveniente, y a lo debido (para el juicio técnico, estético y práctico) no es tan brillante como aquella otra que es amplificativa; pues se limita a acompañar al sano entendimiento y a construir la unión entre éste y la razón.

§43. Si el entendimiento es la facultad de las reglas, y la facultad de juzgar la facultad de descubrir lo particular en cuanto caso de estas reglas, la *razón* es la facultad de derivar de lo universal lo particular y de representarse entonces esto último según principios y como necesario. — Puede explicársela también, pues, por medio de la facultad de *juzgar* y (en sentido práctico) de *actuar* según principios. Para todo juicio moral (por ende también de la religión) necesita el hombre de la razón y no puede apoyarse en reglamentos y usos establecidos. — Las *ideas* son conceptos de la razón, para los que no puede darse adecuadamente ningún objeto en la experiencia. | No son ni intuiciones (como las del [200]
espacio y del tiempo), ni sentimientos (como los busca la teoría de la felicidad), dos cosas que pertenecen a la sensibilidad, sino conceptos de una perfección a la que cabe acercarse siempre, pero nunca alcanzarla completamente.

La *argucia* (sin la sana razón) es un empleo de la razón que deja de lado el fin último, en parte por incapacidad, en parte por errar el punto de vista. *Frenesí con razón* quiere decir: proceder según principios, en cuanto a la forma de los pensamientos; pero en cuanto a la materia o al fin, aplicar los medios justamente opuestos a éste.

Los *subalternos* no necesitan raciocinar, porque el principio según el cual se deba obrar tiene que serles frecuentemente disimulado, o al menos puede permanecerles desconocido; pero el que manda (un general) necesita poseer una razón, porque no pueden dársele instrucciones para cada caso que ocurra. Es, empero, injusto pedir que el llamado lego (*laicus*) en las cosas de la religión, dado que ésta debe ser valorada como moral, no se sirva de su propia razón, sino que siga al ordenado *clérigo* (*clericus*), por ende, a una razón extraña: pues en lo moral tiene que responder cada uno de sus acciones y omisiones, y el clérigo no tomará, ni siquiera puede tomar sobre sí, el dar razón de ellas por su propia cuenta y riesgo.

En estos casos, sin embargo, los hombres se inclinan a encontrar más seguridad para su persona en el abstenerse de todo uso propio de la razón y en el someterse pasiva y obedientemente a los reglamentos establecidos por varones santos. Mas no tanto hacen esto por sentimiento de su incapacidad para las intelecciones (pues lo esencial de toda religión es la moral que para todo hombre pronto es evidente de suyo), sino por *astucia maliciosa*, en parte para poder echar la culpa a otros, si por acaso se errase, en parte y principalmente para evitar con buenos modos aquella cosa esencial (el cambio de corazón), que es mucho más difícil que el culto.[117]

Se supone que es demasiado pedirle al hombre *sabiduría*, entendida como la idea del uso práctico de la razón, conforme a leyes y perfecto; pero ni siquiera en un grado mínimo puede otro infundirla en él, sino que él tiene que sacarla de sí mismo. El precepto para llegar a ella encierra tres

máximas conducentes a conseguirlo: *1)* pensar por sí mismo, *2)* pensarse (en la comunicación con seres humanos) en el lugar del otro, *3)* pensar en todo tiempo acorde consigo mismo.[118]

| La edad en que el hombre llega al pleno uso de su razón puede colocarse respecto a su *habilidad* (la facultad de obrar con arte en cualquier sentido) aproximadamente hacia los veinte años; respecto a la *prudencia* (de emplear para los propios fines a los demás hombres), hacia los cuarenta; finalmente, respecto a la *sabiduría*, hacia los sesenta; época esta última en la que es más bien la sabiduría *negativa* de comprender todas las tonterías de las dos primeras; pudiéndose decir: "Es lástima tener que morir precisamente cuando se acaba de aprender cómo se hubiese debido vivir bien", y siendo hasta este juicio aun raro, ya que el apego a la vida se torna tanto más fuerte cuanto menos valor tiene ésta, así en el hacer como en el gozar. [201]

§44. Así como la facultad de descubrir lo particular que corresponde a lo universal (la regla) es la *facultad de juzgar*, la de dar con lo universal que corresponde a lo particular es el ingenio (*ingenium*).[119] La primera se endereza a la observación de diferencias entre lo múltiple en parte idéntico; la segunda, a la identidad de lo múltiple en parte diverso. — El talento más eminente en ambas está en observar incluso las menores semejanzas o desemejanzas. La facultad correspondiente es la *agudeza* (*acumen*), y las observaciones de esta índole se dicen *sutilidades*: las cuales, cuando no hacen adelantar el conocimiento, se llaman *sutilezas* vacías o *raciocinios* vanos (*vanae argutationes*), y merecen que se les impute, si no un uso falso, sí al menos uno inútil del entendimiento en general. — Así, pues, la agudeza no está ligada únicamente a la facultad de juzgar, sino que también es propia del ingenio; sólo que en el primer caso se considera meritoria más bien en obsequio a la *exactitud* (*cognitio exacta*); en el segundo, más bien en gracia a la *riqueza* de la buena cabeza. Por esto se llama

también al ingenio *florido*; y así como la naturaleza parece realizar en sus flores más bien un juego, en sus frutos, empero, una auténtica empresa, así el talento que se encuentra en el ingenio es estimado como menor en rango (de acuerdo con los fines de la razón) que el que corresponde a la facultad de juzgar. — El entendimiento común y *sano* no aspira ni al ingenio, ni a la agudeza, que representan una especie de lujo de las cabezas; antes bien se limita a lo que verdaderamente se necesita.

| *De las debilidades y enfermedades del alma respecto a su facultad de conocer* [202]

A) *DIVISIÓN GENERAL*

§45. Los defectos de la facultad de conocer son o *debilidades* o *enfermedades del ánimo*. Las enfermedades del alma respecto a la facultad de conocer pueden reducirse a dos géneros principales. El primero es la melancolía[120] (hipocondría) y el otro es el ánimo *perturbado* (manía).[121] En el primero, el enfermo es perfectamente consciente de que con el curso de sus pensamientos pasa algo extraño: ya que para dirigir, detener o impulsar su marcha no tiene su razón suficiente poder sobre sí misma. Alegría extemporánea y extemporáneas aflicciones, o sea, caprichosos humores, alternan en él como el clima, que hay que tomar según resulta. — El segundo es un curso arbitrario de los pensamientos, que tiene su regla propia (subjetiva), pero que es contraria a las (objetivas) concordantes con las leyes de la experiencia.

Respecto a la representación sensible, la perturbación del ánimo es o *amencia* o *demencia*. Como trastorno de la facultad de juzgar y de la razón se llama *insania* o *vesania*. Quien en sus imaginaciones descuida habitualmente la confrontación con las leyes de la experiencia (sueña despierto), es un *fantaseador* (atrabilario); si lo es con *afecto*, se le llama un

entusiasta. Los inesperados arrebatos del fantaseador se llaman *asaltos* de la fantasía (*raptus*).

El simple, el imprudente, el estúpido, el fatuo, el tonto y el necio se diferencian del perturbado no sólo en los grados, sino en la distinta cualidad del destemple de su ánimo, y a los primeros no les corresponde todavía por sus defectos el manicomio, esto es, un lugar donde las personas, sin consideración a la madurez y fuerza de su edad, tienen en los menores asuntos de la vida que ser sometidos al orden por la razón ajena. — La demencia con afecto es *locura*, que puede ser frecuentemente original, pero a la vez acometer involuntariamente, y entonces, como el furor poético (*furor poeticus*), linda con el *genio*; mas un ataque semejante de afluencia fácil, pero desordenada, de | ideas, cuando [203]
afecta a la razón, se llama *exaltación*. *Cavilar* sobre una misma idea sin finalidad posible alguna, por ejemplo, sobre la pérdida del cónyuge que no puede ser llamado de nuevo a la vida, para buscar alivio en el dolor mismo, es *enajenación* taciturna. — La *superstición* es comparable más bien con la demencia, la *exaltación* con la *insania*. Con frecuencia este último enfermo de la cabeza se llama también (con expresión mitigada) un *exaltado*, o bien una cabeza excéntrica.[122]

Delirar en estado febril, o el ataque de frenesí, emparentado con la epilepsia, que a veces se suscita simpatéticamente por obra de una facultad de imaginación viva con el mero fijar la vista en un frenético (por lo cual no es de aconsejar a las personas de nervios muy excitables que extiendan su curiosidad hasta las celdas de estos desgraciados), no debe tenerse aún por enajenación, ya que es pasajero. — En cuanto a lo que se llama un *gusano* (no una enfermedad del ánimo, pues por él se entiende habituahnente un melancólico desequilibrio del sentido interno), es las más veces *soberbia*, lindante con la demencia, de la persona cuya pretensión de que los demás se desprecien a sí mismos en comparación con ella, es justamente contraria a su propia intención (como la de un

enajenado); pues los excita precisamente a atacar su vanidad de todas las formas posibles, punzándolo y exponiéndolo a la risa a causa de su ofensiva tontería. — Más suave es la expresión [alemana] de un *grillo* (*marotte*) que alguien alimenta en sí: un principio fundamental que pretende ser popular, aunque en ninguna parte encuentra aprobación entre las personas prudentes, por ejemplo, el don de tener presentimientos, ciertas iluminaciones semejantes al genio de Sócrates, o ciertas influencias fundadas, se dice, en la experiencia, pero, sin embargo, inexplicables, como simpatía, antipatía, idiosincrasia (*qualitates occultae*), que le rechina a la persona en la cabeza como un grillo, por decirlo así, y que, sin embargo, ninguna otra puede oír. — La más suave entre todas las digresiones más allá del límite del sano entendimiento es la *afición*:[123] el capricho de ocuparse adrede, como con una empresa, en objetos de la facultad de imaginación con los que el entendimiento se limita a jugar para entretenerse; por decirlo así, una ociosidad atareada. Para las personas viejas que se retiran a descansar y tienen medios de fortuna, es esta disposición del ánimo, que se retrotrae, por decirlo así, a la infancia sin cuidados, no sólo favorable a la salud, como una excitación permanente de la fuerza vital, sino también merecedora de simpatía, aunque a la vez, de risa; | empero de suerte que [204]
quien es objeto de la risa puede reír también y hacerlo de buen grado. — Pero también entre los jóvenes y las personas atareadas sirve esta caballería de distracción, y los que presumen de inteligentes y censuran con pedante seriedad tan pequeñas e inocentes tonterías merecen la represión de *Sterne*: "Deja a cada cual subir y bajar montando en su tema las calles de la ciudad, *siempre que no te obligue a sentarte a la grupa*".[124]

B) *DE LAS DEBILIDADES DEL ÁNIMO EN LA FACULTAD DE CONOCER*

§46. El que carece de ingenio es una cabeza *obtusa* (*obtusum caput*). Puede, por lo demás, donde se trata del entendimiento y de la razón, ser muy

buena cabeza; tan sólo no hay que exigirle volverse poeta, como a Clavio, a quien su maestro de escuela quería mandar ya a aprender a casa del herrero, porque no sabía hacer versos, pero que cuando cayó en sus manos un libro de matemáticas se hizo un gran matemático.[125] — Una cabeza de concepción *lenta* no es por ello una cabeza débil, así como la de conceptos *rápidos* tampoco es siempre una minuciosa, sino frecuentemente muy superficial.

La carencia de la facultad de juzgar *sin* ingenio es *estupidez* (*stupiditas*). La misma carencia, pero con ingenio, es *zoncería*. — Quien muestra tener facultad de juzgar en sus empresas es *juicioso*. Si además tiene ingenio se llama *inteligente*. — El que afecta meramente una de estas propiedades, el que *presume de ingenioso*, lo mismo que el que *presume de inteligente*, es un sujeto asqueroso. — A fuerza de escarmientos se hace uno *avisado*; quien ha ido tanto a esta escuela que puede hacer avisados a los demás a fuerza de escarmentarlos es *avispado*. — La *ignorancia* no es estupidez, como suponía una cierta dama a quien un académico le preguntó: "¿Comen los caballos también de noche?", y que repuso: "¿Cómo puede un hombre tan erudito ser tan estúpido?". Por lo demás, es prueba de buen entendimiento que el hombre sepa simplemente cómo debe preguntar adecuadamente (para ser enseñado ya por la naturaleza, ya por otro hombre).

Simple es el que no puede aprehender *mucho con* su entendimiento; mas no por esto es estúpido, siempre que no aprehenda erróneamente. Honrado, pero *estúpido* (como algunos describen injustamente a los criados pomeranios), es un decir falso y sumamente censurable. Es falso, pues la honradez (cumplimiento del deber por principios fundamentales) es | razón práctica. Es sumamente censurable porque presupone [205]
que cualquiera, sólo con que se sintiese diestro para ello, engañaría, y que si no engaña, procede meramente de su incapacidad. — De aquí que los refranes: "No ha inventado la pólvora", "No traicionará a su patria", "No es precisamente un brujo", delatan principios fundamen-

tales inhumanos: a saber, que aun presuponiendo una buena voluntad no puede confiarse en las personas que conocemos, sino sólo cuando son incapaces. — Así, dice *Hume*, no confía el Gran Turco su harén a la virtud de los encargados de guardarlo, sino a su impotencia (de eunucos negros). — Ser muy limitado (*cerrado*) respecto a la *extensión* de los propios conceptos no constituye todavía la estupidez, sino ello depende de la *cualidad* de estos conceptos (de los principios fundamentales). — El que haya gentes que se dejan defraudar por zahoríes, alquimistas y vendedores de loterías no debe atribuirse a su estupidez, sino a su mala voluntad: de hacerse ricos a costa de los demás, sin un esfuerzo proporcionado por su parte. La *picardía*, euquería y astucia (*versutia, astutia*) es la habilidad de defraudar a los demás. La cuestión es si el defraudador tiene que ser *más inteligente* que el que es defraudado fácilmente, y si este último es el estúpido. El *cándido*, que fácilmente *confía* (cree, da crédito) es llamado también a veces, por ser fácil presa de granujas, aunque muy injustamente, *necio*, en el refrán: "cuando los necios van al mercado, se alegran los vendedores". Es justo e inteligente que no confíe nunca más en el que me ha defraudado una vez, pues es un hombre de principios fundamentales corrompidos. Mas porque *uno* me haya defraudado, no confiar en ningún *otro* hombre es misantropía. El defraudador es el verdadero necio. — Pero ¿y si de un golpe y gracias a un gran fraude ha sabido ponerse en situación de no necesitar más de ningún otro ni de su confianza? En este caso cambia probablemente el carácter bajo el cual *aparece*, pero sólo en este sentido: que en lugar de tornarse el defraudador defraudado de quien todos se *ríen*, se torna el defraudador afortunado, a quien todos *vilipendian*: lo que no es tampoco ninguna ventaja duradera.*

Los palestinos que viven entre nosotros han incurrido por su espíritu usurero desde su destierro, también en lo que concierne a la mayor parte, en la no infundada fama de defraudar a los demás. Si bien parece extraño imaginarse una *nación* de defraudadores, no resulta menos extraño imaginarse

| §47. La *distracción* (*distractio*) es el estado en que se desvía la atención [206]
(*abstractio*) de ciertas representaciones dominantes, repartiéndola entre otras, heterogéneas. Si es deliberada, se llama *disipación*; la involuntaria es *ausencia* (*absentia*) de sí mismo.

Es una de las debilidades del ánimo estar aferrado por medio de la facultad de imaginación reproductiva a una representación, a la que se ha aplicado una gran o insistente atención, y no poder apartarse de ella; esto es, no poder hacer de nuevo libre el curso de la facultad de imaginación. | Cuando este mal se hace habitual y se dirige a un mismo objeto, [207]
puede degenerar en demencia. Estar distraído en sociedad es *descortés*, frecuentemente también ridículo. Las mujeres no están habitualmente expuestas a este peligro; a no ser que se dediquen al saber. Un criado que

---

una nación de meros mercaderes, de los cuales con mucho la mayor parte, unidos por una vieja | superstición, reconocida por el Estado en que viven, no buscan honores civiles, sino que quieren [206]
resarcirse de esta pérdida con las ganancias obtenidas defraudando al pueblo bajo cuya protección se encuentran, e incluso defraudándose entre sí. Ahora bien, esto no puede ser de otro modo en una nación entera de meros mercaderes o miembros no productores de la sociedad (por ejemplo, los judíos de Polonia); por consiguiente, su constitución, sancionada por antiguas leyes, incluso reconocida por nosotros, entre quienes viven (y que tenemos en común con ellos ciertos libros santos), aunque ellos hagan del dicho "comprador, abre los ojos", el principio supremo de su moral en el trato con nosotros, no puede ser abolida sin inconsecuencia. — En lugar de trazar inútiles planes para moralizar a este pueblo respecto de este punto del fraude y de la honradez, prefiero indicar mi conjetura acerca del origen de esta singular constitución (es decir, la de un pueblo de meros mercaderes). — — La riqueza ha sido traída en los tiempos más antiguos por el comercio con la India, y desde allí, por tierra, hasta las costas occidentales del mar Mediterráneo y los puertos de Fenicia (a la que pertenece también Palestina). — Ciertamente pudo tomar el camino por otros muchos lugares, por ejemplo Palmira, en tiempos más antiguos Tiro, Sidón, o con un pequeño salto sobre el mar, por Esiongeber y Elath,[126] o también desde la costa arábiga hacia Gran Tebas y por Egipto hacia aquella costa siria; mas Palestina, cuya capital era Jerusalén, resultaba también muy ventajosa para el comercio de caravanas. Presuntamente el fenómeno de la antigua riqueza salomónica fue el efecto de esto, y el país en torno estuvo, incluso hasta el tiempo de los romanos, lleno de mercaderes, que después de la destrucción de aquella ciudad, por haber estado ya antes en extensa relación con otros traficantes de la misma lengua y religión, pudieron difundirse poco a poco con su lengua y su religión[127] por países muy alejados (por Europa), permanecer en su interconexión y encontrar amparo en los Estados a que se dirigieron, gracias a las ventajas que reportaba su comercio; — de suerte que su dispersión por todo el mundo, con su unidad de religión y de lengua, no puede cargarse en absoluto en la cuenta de una *maldición* caída sobre este pueblo, sino que debe considerarse más bien como una *bendición*: sobre todo, ya que su riqueza, contada por el número de los individuos, supera ahora probablemente a la de cualquier otro pueblo del mismo número de personas.

al servir a la mesa está distraído, le pasa por lo común algo grave por la cabeza, o se lo propone, o le preocupan sus consecuencias.

Pero *distraerse*, esto es, hacer objeto de una desviación a su facultad de imaginación involuntariamente reproductiva —por ejemplo, cuando un clérigo ha pronunciado ya su sermón aprendido de memoria y quiere impedir que le siga haciendo ruido en la cabeza—, es un procedimiento preventivo de la salud del ánimo, necesario y en parte también artificioso. Una reflexión insistente sobre un mismo objeto deja como un eco que (igual que la misma música de un baile, si se prolonga mucho, persigue con su zumbido al que regresa de la fiesta, o igual que los niños repiten sin cesar un mismo *bon mot* a su alcance, sobre todo si suena rítmico) — digo, incomoda la cabeza y sólo puede suprimirse distrayéndose y aplicando la atención a otros objetos, por ejemplo, a la lectura de periódicos. — *Recogerse* (*collectio animi*) para estar presto a cualquier nueva ocupación es un restablecimiento del equilibrio de las fuerzas del alma favorable a la salud del ánimo. A este fin, la conversación sobre materias que van cambiando —como un juego— es el medio más saludable; pero no ha de saltar de una a otra contra la afinidad natural de las ideas; pues de otra manera se disuelve la reunión en el estado de un ánimo distraído, confundiéndose cien mil cosas y echándose totalmente de menos la unidad del coloquio, de forma que el ánimo se encuentra embrollado y necesita de una nueva distracción para deshacerse de ésta.

Se ve, por ende, que hay para las personas ocupadas un arte (no común) de distraerse para reponer fuerzas, que pertenece a la dietética del ánimo. — Pero cuando se han concentrado los pensamientos, esto es, se los ha puesto en disposición de utilizarlos a cualquier fin, no se puede llamar *distraído* | al que en un lugar no conveniente, o en inoportuna relación de empresa con otros, está absorto adrede en sus propios pensamientos y no atiende por ello aquellas circunstancias, sino que [208]

sólo debe reprochársele ausencia de espíritu, lo que en *sociedad* es sin duda algo inconveniente. — No es, pues, un arte común el de distraerse, sin estar empero jamás distraído; cosa, esta última, que, cuando se hace habitual, da al hombre sujeto a este mal el aspecto de un soñador y le hace inútil para la sociedad, pues sigue ciegamente en su libre juego a su facultad de imaginación, no ordenada por la razón. — La *lectura de novelas* tiene, además de otros varios destemples del ánimo, también esta consecuencia de hacer habitual la distracción. Pues si bien mediante la pintura de caracteres que pueden encontrarse realmente entre los hombres (aun cuando con alguna exageración) da a los pensamientos *interconexión* como en una verdadera historia, cuya exposición siempre tiene que ser en cierto modo *sistemática*, permite al propio tiempo al ánimo intercalar en la lectura digresiones (es decir, otros acontecimientos distintos de las invenciones poéticas) y el curso de los pensamientos resulta *fragmentario*, de tal suerte que se deja a las representaciones de un mismo objeto jugar diseminadas (*sparsim*) en el ánimo, no enlazadas (*coniunctim*) según la unidad del entendimiento. El predicador en el púlpito, o el profesor en el aula universitaria, o el fiscal o el abogado, si ha de probar compostura del ánimo en la exposición libre (improvisada), y acaso también en la narración, necesita probar *tres* atenciones: primeramente, la de mirar a lo que dice *en cada instante*, para representarlo claramente; en segundo término, la de volver la vista a lo que *ya ha dicho*; y en tercer término, la de prever lo que inmediatamente *quiera decir*. Pues si abandona la atención a uno de estos tres puntos, es decir, la de componerlos en este orden, se distrae a sí mismo y distrae a su oyente o lector, y una por lo demás buena cabeza puede, pues, no alejar de sí que se le llame *confusa*.

§48. Un entendimiento en sí sano (sin debilidades del ánimo) puede, sin embargo, ir acompañado en su ejercicio de debilidades que hagan nece-

sario, o el *aplazamiento* hasta *crecer* y alcanzar la debida madurez, o la *representación* de la persona por otra respecto de las empresas de índole civil. La imposibilidad (natural o legal) de que una persona, por lo demás sana, use por *sí propia* su entendimiento en las empresas civiles se llama *incapacidad*; si ésta se funda en la corta edad, se llama *minoridad*; | si [209]
descansa en disposiciones legales respecto a empresas civiles, puede llamarse incapacidad *legal* o *civil*.

Los *niños* son naturalmente incapaces y sus padres sus tutores naturales. La *mujer* es declarada civilmente incapaz a todas las edades; el marido es su curador natural. Pero si vive con él en régimen de separación de bienes, es otra persona. — Pues si bien la mujer tiene por la naturaleza de su sexo suficiente capacidad oratoria para representarse a sí misma y representar a su marido, cuando se trata de hablar, incluso ante los tribunales (por lo que concierne a lo mío y a lo tuyo), de suerte que con arreglo a la letra podría ser declarada hasta *supercapaz*, lo cierto es que las mujeres, al igual que no corresponde a su sexo ir a la guerra, tampoco pueden defender personalmente sus derechos ni llevar empresas civiles por sí mismas, sino sólo por medio de un representante, y esta incapacidad legal respecto a las gestiones públicas no hace sino tornarlas tanto más poderosas respecto a la prosperidad doméstica: porque aquí interviene el *derecho del más débil*, al cual el sexo masculino se siente llamado por su propia naturaleza a respetar y defender.

Hacerse incapaz a sí mismo, por degradante que pueda ser, es, sin embargo, muy cómodo, y, naturalmente, no pueden faltar jefes que sepan utilizar esta docilidad del gran montón (porque éste de suyo se une difícilmente) y presentar como muy grande, incluso como mortal, el peligro de servirse del *propio* entendimiento sin la dirección de otro.[128] Los jefes de Estado se llaman *padres del pueblo*, porque saben mejor que sus *subditos* cómo puede hacerse a éstos felices; el pueblo, por el contrario, está condenado a una constante incapacidad en aras de su propio

le felicitaba por tener unos hijos tan ventajosamente conocidos: "Tengo dos necios por hijos: el uno es un necio en prosa, el otro, en versos" (el uno se había lanzado al jansenismo y fue perseguido; el otro tuvo que pagar sus poemas burlescos con la Bastilla).[133] En general, el tonto concede un valor mayor a las *cosas* de lo que racionalmente debería hacerlo; el necio, a *sí mismo*.

Calificar a un hombre de *petulante* o *fatuo* implica también, en el fondo, el concepto de su *falta de prudencia* en el sentido de la necedad. El primero es un necio joven; el segundo, un necio viejo; ambos, engañados por bellacos o socarrones, el primero atrayendo sobre sí la compasión, el segundo, una amarga risa burlona. Un ingenioso filósofo y poeta alemán[134] ha hecho comprensibles los títulos de *fat* y *sot* (bajo el nombre común *fou*) mediante un ejemplo: "El primero, dice, es un joven alemán que va a París; el segundo es el mismo cuando acaba de regresar de París".

* * *

La completa debilidad del ánimo que basta (o ni siquiera) al uso animal de la fuerza vital (como en los *cretinos* del cantón de Wallis),[135] | o apenas [212]
a la mera imitación mecánica de acciones externas posibles a los animales (serrar, cavar, etc.), se llama *idiotez*, y no puede calificarse de enfermedad del alma, sino más bien de falta de alma.

C) *DE LAS ENFERMEDADES DEL ÁNIMO*

§50. La división superior es, como ya se indicó anteriormente, la división en *enfermedad atrabiliaria* (hipocondría) y *perturbación del ánimo* (manía). El nombre de la primera en alemán se ha sacado de la analogía que tiene con el atender el chirrido de un grillo doméstico, en el silen-

mayor bien, y cuando Adam Smith[129] dice injustamente de aquellos que son sin excepción entre todos los pródigos los mayores, refutado queda enérgicamente por las (¡sabias!) leyes suntuarias promulgadas en varios países.

El *clero* tiene al *laico* rigurosa y constantemente en estado de incapacidad. El pueblo no tiene voz ni voto ni juicio acerca del camino que ha de seguir para alcanzar el reino de los cielos. No se necesitan los propios ojos del hombre para llegar a éste; se le guiará, y aunque han sido dadas en sus manos unas Sagradas Escrituras, para ver con sus propios ojos, es exhortado al mismo tiempo por sus | guías "a no encontrar en ellas nada [210]
más que lo que éstos aseguran encontrar en ellas", y por doquiera es el manejo mecánico de los hombres, bajo el gobierno de otros, el medio más seguro de observar un orden legal.

Los eruditos se dejan, por lo común, gustosos, mantener en estado de incapacidad por sus mujeres en lo concerniente a las disposiciones domésticas. Un erudito sepultado bajo sus libros respondió al grito de un criado de que había luego en una habitación: "Sabéis que semejantes cosas incumben a mi mujer". — Finalmente, puede suceder también por obra del Estado, que la ya adquirida capacidad de un pródigo derive en una recaída en la incapacidad civil, si después de entrar legalmente en la mayoría de edad muestra una debilidad del entendimiento respecto a la administración de sus bienes, que le presenta como un niño o un idiota; pero el juicio sobre esto cae fuera del campo de la antropología.

§49. *Simple* (*kebes*), semejante a un cuchillo o hacha no acerado, es aquel a quien no se le puede enseñar nada, aquel que es incapaz de *aprender*. El que sólo es hábil para imitar se dice un bobo;[130] por el contrario, el que puede ser autor de un producto del espíritu o del arte, una *cabeza*. Totalmente distinta de esto es la *simplicidad* (en oposición a la *artificiosidad*),

de la que se dice: "El arte perfecto se torna naturaleza",[131] y a la que sólo se llega tarde; es la facultad de llegar exactamente al mismo fin con ahorro de medios —esto es, sin rodeos— . El que posee este don (el sabio) no es, con toda su simplicidad, ningún simple.

Estúpido se llama principalmente al que no puede ser empleado para ninguna empresa, porque no posee facultad de juzgar alguna.

Tonto es el que sacrifica, a fines que no tienen valor, lo que tiene su valor: por ejemplo, la felicidad doméstica al brillo fuera de su casa. La tontería, cuando es ofensiva, se llama *necedad*. — Se puede llamar tonto a alguien sin ofenderle; más aún, puede él decirlo de sí mismo; pero oírse llamar el instrumento de los bellacos (según Pope), *necio*, nadie lo sufre con paciencia.* La *soberbia* es necedad, pues, en primer lugar, es *tonto* pedir a otros | que se menosprecien en comparación conmigo, y [211]
así, me jugarán siempre *tretas* que frustren mi propósito. Pero esto sólo tiene como consecuencia que *se rían* de mí. Mas en esa petición hay también una ofensa y ésta causa un merecido *odio*. La palabra *necia*, empleada contra una mujer, no tiene esta[132] dura significación: porque un varón no cree poder ser ofendido por la vana presunción de aquélla. Y así parece la necedad estar meramente ligada al concepto de soberbia de un varón. — Cuando se llama al que se daña a sí mismo (temporal o eternamente) un necio, mezclando, por consiguiente, odio al desprecio de él, aun cuando no nos haya ofendido, debe representarse este desprecio como una ofensa contra el género humano en general, por consiguiente, como ejercida contra otro. Quien obra exactamente en contra de su propio provecho legítimo es llamado, también a veces, necio, aunque sólo se daña a sí mismo. *Arouet*, el padre de Voltaire, decía a alguien que

* Cuando se replica a las chanzas de alguien: *no* sois *inteligente*, esto es una expresión algo vulgar para decir: *bromeáis*, o: no sois *juicioso*. — | Un hombre juicioso es un hombre que juzga de un modo cer- [211]
tero y práctico, pero sin arte. Si bien la experiencia puede hacer a un hombre juicioso *inteligente*, esto es, diestro en el uso *artificioso* del entendimiento, únicamente la *naturaleza* puede hacerlo juicioso.

le felicitaba por tener unos hijos tan ventajosamente conocidos: "Tengo dos necios por hijos: el uno es un necio en prosa, el otro, en versos" (el uno se había lanzado al jansenismo y fue perseguido; el otro tuvo que pagar sus poemas burlescos con la Bastilla).[133] En general, el tonto concede un valor mayor a las *cosas* de lo que racionalmente debería hacerlo; el necio, a *sí mismo*.

Calificar a un hombre de *petulante* o *fatuo* implica también, en el fondo, el concepto de su *falta de prudencia* en el sentido de la necedad. El primero es un necio joven; el segundo, un necio viejo; ambos, engañados por bellacos o socarrones, el primero atrayendo sobre sí la compasión, el segundo, una amarga risa burlona. Un ingenioso filósofo y poeta alemán[134] ha hecho comprensibles los títulos de *fat* y *sot* (bajo el nombre común *fou*) mediante un ejemplo: "El primero, dice, es un joven alemán que va a París; el segundo es el mismo cuando acaba de regresar de París".

* * *

La completa debilidad del ánimo que basta (o ni siquiera) al uso animal de la fuerza vital (como en los *cretinos* del cantón de Wallis),[135] | o apenas [212]
a la mera imitación mecánica de acciones externas posibles a los animales (serrar, cavar, etc.), se llama *idiotez*, y no puede calificarse de enfermedad del alma, sino más bien de falta de alma.

C) *DE LAS ENFERMEDADES DEL ÁNIMO*

§50. La división superior es, como ya se indicó anteriormente, la división en *enfermedad atrabiliaria* (hipocondría) y *perturbación del ánimo* (manía). El nombre de la primera en alemán se ha sacado de la analogía que tiene con el atender el chirrido de un grillo doméstico, en el silen-

cio de la noche, que perturba la tranquilidad del ánimo necesaria para dormir. Ahora bien, la enfermedad del hipocondríaco consiste en esto: que ciertas sensaciones corporales internas no tanto permiten descubrir un verdadero mal existente en el cuerpo, cuanto más bien se limitan a hacerlo temer, y la naturaleza humana es de la cualidad particular (que el animal no tiene) de intensificar o de hacer persistente el sentimiento de ciertas *impresiones* locales prestando atención a ellas; mientras que, por el contrario, una *abstracción*, ya deliberada, ya causada por otras ocupaciones que distraen, hace disminuir las impresiones, y si se torna habitual, las hace desaparecer completamente.* De este modo viene a ser la hipocondría, en cuanto enfermedad atrabiliaria, la causa de imaginaciones de males corporales de los que el paciente es consciente que son imaginaciones,[137] pero sin que de tiempo en tiempo pueda sustraerse a tenerlas por algo real, o a la inversa, de hacerse de un mal corporal efectivo (como el de la opresión que se siente después de comer cuando se han ingerido alimentos flatulentos) imaginaciones de diversos graves sucesos exteriores y preocupaciones por sus empresas, las cuales desaparecen tan pronto como ha cesado la flatulencia con el término de la digestión. — — El hipocondríaco es un cazador de grillos (fantaseador) de la más lamentable especie; obstinado en no dejar disuadirse de sus imaginaciones, y estando siempre encima del médico, que tiene sus penas con él | y no puede tranquilizarle de otro modo que a un niño (con [213]
píldoras de miga de pan en lugar de medicinas); y cuando este paciente, que por tener perpetuos achaques no puede nunca ponerse enfermo, consulta sus libros de medicina, se hace completamente insoportable porque cree sentir en su cuerpo todos los males que lee en el libro. — — Como características de esta enfermedad de la imaginación sirven

* En otra obra he hecho observar que desviar la atención de ciertas sensaciones dolorosas y fijarla en cualquier otro objeto voluntariamente concebido por el pensamiento es suficiente para defenderse contra aquéllas hasta el punto de que no pueden desembocar en enfermedad.[136]

la extraordinaria jovialidad, el vivo ingenio y la jocunda risa a que este enfermo se siente a veces entregado, siendo, pues, el siempre cambiante juguete de sus humores. El miedo a la idea de la *muerte*, acompañado de una angustia de tipo infantil, alimenta esta enfermedad. Mas quien con viril denuedo no aparte su vista de este pensamiento, no se alegrará nunca de su vida.

Más acá todavía del límite de la perturbación del ánimo está el *súbito cambio de humor* (*raptus*): un inesperado saltar de un tema a otro muy distinto que nadie espera. A veces precede a aquella perturbación, de la que es anuncio; pero frecuentemente está ya la cabeza tan trastornada que estos asaltos de desarreglo se tornan la regla en él. — El suicidio es, con frecuencia, meramente el efecto de un *raptus*; pues el que en la vehemencia del afecto se corta la garganta se la deja recoser pacientemente poco después.

La *melancolía* [*Tiefsinnigkeit*] (*melancholia*)[138] puede ser también un mero desvarío de ser un desgraciado que se hace el *afligido* atormentador de sí mismo (inclinado a la pesadumbre). Ella misma, si bien no es todavía una perturbación del ánimo, puede conducir a ésta. — Por lo demás, es una expresión equivocada, aunque frecuente, hablar de un matemático como *ensimismado o melancólico* [*tiefsinnig*] (por ejemplo, el profesor Hausen)[139] cuando se refiere meramente a la profundidad de pensamiento [*tiefdenkend*].

§51. El *delirio* (*delirium*) del que se halla despierto, pero en estado *febril*, es una enfermedad corporal y necesita de precauciones médicas. Sólo el delirante en el que el médico no percibe estos ataques enfermizos se llama *enajenado*; la palabra *perturbado* es sólo una expresión mitigada para decir lo mismo. Cuando, pues, alguien ha causado a propósito una desgracia y la cuestión es si debido a ella recae sobre él alguna culpa, y qué culpa; o sea, que tiene que decidirse antes si estaba entonces enajenado o no, el tribunal no puede remitirle a la Facultad de Medicina, sino que tendría que enviarle (dada la incompetencia del tribunal) a la de

Filosofía. Pues la cuestión de si el acusado estaba al cometer el acto en posesión de su facultad natural de entender y | enjuiciar es enteramente [214] psicológica, y aun cuando un desequilibrio corporal de los órganos del alma quizá pudiera ser a veces la causa de una trasgresión antinatural de la ley del deber (inherente a todo hombre), los médicos y fisiólogos en general no han logrado comprender tan profundamente la maquinaria dentro del hombre como para que puedan explicar a partir de ella el arrebato que impulsa a un acto de crueldad semejante o puedan preverlo (sin anatomía del cuerpo); y una *farmacología legal* (*medicina forensis*) es — cuando se trata de la cuestión de si el estado de ánimo del autor era de enajenación o una resolución tomada con el entendimiento sano — una intromisión en una empresa ajena, de la que el juez no entiende nada o, al menos, como no perteneciendo a su fuero, tiene que remitirla a otra facultad.*

§52. Es difícil introducir una división sistemática en lo que es esencial e incurable desorden. Tiene también poca utilidad ocuparse con ello; porque, como las fuerzas del sujeto no cooperan a ello (como bien es el caso en las enfermedades corporales), y, sin embargo, sólo por medio del uso del propio entendimiento puede alcanzarse este fin, tiene que resultar infructuoso cualquier método curativo en este respecto. Sin embargo, exige la antropología, aun cuando aquí sólo indirectamente puede ser pragmática, es decir, sólo puede ordenar omisiones, intentar al menos un esquema general de este abatimiento del género humano, el más profundo, pero

* Así, cierto juez, en un caso en que una persona, porque estaba condenada al correccional, mató de desesperación a un hijo, la declaró enajenada y, por tanto, libre de la pena de muerte. — Pues, decía, quien de falsas premisas infiere conclusiones verdaderas, está enajenado. Ahora bien, aquella persona admitía por principio fundamental que la pena correccional es una deshonra imborrable, peor que la muerte (lo cual es, pues, falso), y llegó por el razonamiento, partiendo de esta premisa, al propósito de hacerse merecedora de la muerte. — Por consiguiente, estaba enajenada y, como tal, había que eximirla de la pena capital. — Sobre la base de este argumento, sería fácil declarar a todos los criminales enajenados, a los que se tendría que compadecer y curar, pero no castigar.

procedente de la naturaleza. Se puede dividir la enajenación en general, en la *tumultuosa*, la *metódica* y la *sistemática*.

1) Extravío (*amentia*) es la incapacidad de poner las propias representaciones en la interconexión necesaria siquiera para que sea posible la experiencia. En los manicomios es el sexo femenino, | por su locuacidad, el más sujeto a esta enfermedad: es decir, a hacer en lo que refieren tantas interposiciones de su viva facultad de imaginación, que nadie comprende lo que propiamente quieren decir. Esta primera enajenación es la *tumultuosa*. [215]

2) Demencia (*dementia*) es aquella perturbación del ánimo en que todo lo que refiere el enajenado es, sin duda, conforme a las leyes formales del pensar que hacen posible una experiencia, mas a causa de una facultad de imaginación que fantasea viciosamente se tienen por percepciones reales meras representaciones ficticias. De esta especie son aquellos que creen tener por todas partes enemigos en torno suyo; que consideran todos los gestos, palabras o cualesquiera otras acciones indiferentes de los demás como dirigidas a ellos y como lazos que se les tienden. — Estos enfermos son en su desgraciado desvarío frecuentemente tan sagaces en interpretar como referido a ellos lo que los demás hacen sin preocuparse que, sólo con que los datos fuesen ciertos, habría que tributar toda suerte de honores a su entendimiento. — Yo no he visto nunca que alguien se haya curado de esta enfermedad (pues es una predisposición especial la de caer en frenesí con razón). Sin embargo, no deben contarse entre los necios de manicomio: porque, preocupados sólo de sí mismos, se limitan a aplicar su presunta astucia a su propia conservación, sin poner en peligro a los demás, por lo cual no necesitan ser encerrados para mayor seguridad. Esta segunda enajenación es la *metódica*.

3) Insania (*insania*) es una *facultad de juzgar* perturbada: con lo que el ánimo es entretenido con analogías que se confunden con conceptos de cosas semejantes entre sí, y de esta suerte la facultad de imagina-

ción simula un juego semejante al del entendimiento, enlazando cosas incongruentes y presentándolas como el universal bajo el que estaban contenidas estas últimas representaciones. Los enfermos psíquicos de esta especie son en su mayoría muy alegres, idean cosas banales y se complacen en la riqueza de una tan extendida parentela de conceptos en su opinión perfectamente congruentes. — El demente de esta especie es incurable: porque, como la poesía en general, es creador y entretiene por su multiplicidad. — Esta tercera enajenación es ciertamente metódica, pero sólo *fragmentaria*.

4) Vesania (*vesania*) es la enfermedad de una *razón* perturbada. — El enfermo del alma pasa volando por encima de toda la escalera de experiencia, tratando de agarrar principios que puedan prescindir totalmente de la piedra de toque de la experiencia, y se figura concebir lo inconcebible. — La invención | de la cuadratura del círculo, del movimiento [216]
perpetuo, la revelación de las fuerzas suprasensibles de la naturaleza y la comprensión del misterio de la Trinidad están en su poder. Es el más pacífico de todos los moradores del manicomio y el más alejado del frenesí, a causa del hermetismo de su especulación: en su plena autosuficiencia deja de ver todas las dificultades de la investigación. — Esta cuarta especie de la enajenación podría llamarse la *sistemática*.

Pues en esta última especie de perturbación del ánimo no hay únicamente desorden y desviación de la regla para el uso de la razón, sino también una *positiva sinrazón*, esto es, *otra* regla, un punto de vista enteramente diverso al que el alma se desplaza, por decirlo así, y desde el cual ve de otro modo todos los objetos, y se encuentra desplazada del *sensorio communi*, que se requiere para la unidad de la *vida* (animal), a un lugar alejado de él (de allí la palabra *Verrückung* [remoción y enajenación]); como un paisaje montañoso, dibujado a vista de pájaro, induce a hacer sobre el paraje un juicio enteramente distinto del que si se contemplase desde la llanura. El alma no se siente ni ve en otro punto (pues no puede

percibirse a sí misma localizada en el espacio sin cometer una contradicción, ya que entonces se intuiría como un objeto de su sentido externo, cuando sólo puede ser para sí misma objeto del sentido interno); pero con ello se explica, lo mejor que se puede, la llamada enajenación. — Es, empero, digno de asombro que las fuerzas del ánimo trastornado se coordinen, sin embargo, en un sistema, y la naturaleza tienda a introducir incluso en la sinrazón un principio que las una, a fin de que la facultad de pensar no permanezca ociosa, si bien no para llegar objetivamente al verdadero conocimiento de las cosas, al menos para atender de un modo meramente subjetivo a la vida animal.

Por el contrario, el intento de observarse a sí mismo mediante medios físicos en un estado cercano a la enajenación, en que nos trasladamos voluntariamente para, gracias a esta observación, comprender también mejor el involuntario, muestra razón bastante para indagar las causas de los fenómenos. Pero es peligroso hacer experimentos con el ánimo y ponerlo enfermo hasta cierto grado para observarlo e indagar su naturaleza a través de los fenómenos que pudieran presentarse. — Así, quiere *Helmont*[140] haber percibido, después de ingerir cierta dosis de acónito (una raíz venenosa), una sensación como | si *pensase* con el *estómago*. Otro médico fue [217]
aumentando poco a poco la dosis de alcanfor hasta que le pareció como si todo en la calle se encontrase en un gran tumulto. Varios han experimentado en sí mismos con el opio tanto tiempo que cayeron en debilidad del ánimo cuando dejaron de seguir empleando este recurso de avivar los pensamientos. — Una demencia artificial pudiera tornarse fácilmente verdadera.

OBSERVACIONES SUELTAS

§53. Con el desarrollo de los gérmenes para la reproducción evoluciona a la par el germen de la enajenación; ésta es, pues, también hereditaria. Es

peligroso emparentar en familias en las que haya habido aunque sólo sea un sujeto semejante. Pues por muchos que sean los hijos de un matrimonio los que se salven de esta triste herencia, por salir, por ejemplo, en su totalidad al padre o a los padres y antepasados de éste, sólo con que la madre haya tenido en su familia un hijo enajenado (aunque ella misma esté libre de este mal), aparecerá alguna vez en este matrimonio un hijo que salga a la familia materna (como se puede observar también por el parecido físico) y que haya *heredado* la perturbación del ánimo.

Se pretende con frecuencia poder indicar la causa accidental de esta enfermedad, de suerte que habría que representársela como no hereditaria, sino adquirida y como si el desgraciado mismo tuviese la culpa de ello. "Se ha vuelto loco por *amor*", se dice del uno; del otro: "se volvió enajenado de *soberbia*"; de un tercero incluso: "enloqueció a *fuerza de estudiar*". — Enamorarse de una persona de condición social tal que insinuarle el matrimonio es la mayor necedad, no ha sido la causa, sino el efecto de la locura, y por lo que afecta a la soberbia, insinuar un hombre insignificante a otros que se doblen ante él y se avergüencen de *pavonearse* frente a él, *pre*supone una locura, sin la cual no habría incurrido en semejante comportamiento.

Por lo que afecta *a la fuerza de estudiar*,* no es nada necesario poner en guardia a los jóvenes contra este peligro. La juventud | antes necesita [218]
aquí de las espuelas que de la rienda. Incluso el más intenso y sostenido esfuerzo en este punto, si bien puede *fatigar* el ánimo, de suerte que el hombre tome hasta una profunda antipatía a la ciencia, no puede *destemplarlo* donde no estaba ya de antemano alterado y había, por consiguiente, gusto por los libros místicos y las revelaciones que exceden el límite del

* Es un fenómeno habitual que los comerciantes, *a fuerza de comerciar*, se pierdan en grandes planes superiores a sus fuerzas. Mas los padres preocupados no necesitan temer para nada | que sus hijos [218]
se excedan en su aplicación (siempre que su cabeza estuviese, por lo demás, sana). La naturaleza previene por sí sola tal sobrecarga en el saber simplemente haciendo que al estudiante le repugnen las cosas con las cuales se ha roto la cabeza y que ha empollado en vano.

vez sean capaces de tener estas intuiciones suprasensibles, mas no se figura elegido él para ello, incluso confiesa ni siquiera desearlo y, así, se exceptúa.

El único síntoma universal de la enajenación es la pérdida del *sentido común* (*sensus communis*) y el *sentido privado lógico* (*sensus privatus*) que lo reemplaza, por ejemplo, cuando una persona ve en pleno día sobre su mesa una luz encendida que otra persona presente no ve, o cuando oye una voz que ninguna otra oye. Pues es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento: el que cotejemos éste con el *entendimiento ajeno*, y no nos aislemos con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos *públicamente*[141] con nuestra representación privada. De aquí que la prohibición de los libros que se centran únicamente en opiniones teoréticas (principalmente si no tienen ninguna influencia sobre las acciones y omisiones legales) ofenda al género humano. Pues se nos despoja con ello, si no del único, empero del mayor o más fácil medio de corregir nuestros *propios* pensamientos, lo que se hace exponiéndolos públicamente para ver si encajan con el entendimiento ajeno; porque en otro caso se tendría con facilidad algo meramente subjetivo (por ejemplo, el hábito o la inclinación) por objetivo: y precisamente en esto consiste la apariencia, de la que se dice que engaña, o más bien, por la cual se es inducido a engañarse a sí mismo en la aplicación de una regla. — Aquel que no hace ningún caso a esta piedra de toque, sino que se obstina en reconocer por válido el sentido privado sin, o incluso contra, el sentido común, está entregado a un juego de pensamientos en que no se ve, procede ni juzga en un mundo común con los demás, sino (como en los sueños) en su propio mundo.[142] — A veces puede deberse meramente a las expresiones con que una cabeza por lo demás clara pretende comunicar sus percepciones exteriores a los demás, el que parezcan no concordar con el principio del sentido común y la persona persevere en el suyo. Así

tenía el ingenioso autor de *Oceana*, *Harrington*,[143] la quimera de que sus efluvios (*effluvia*) se desprendían de su piel en forma de moscas. Pero éstas pueden haber sido acciones eléctricas sobre un cuerpo sobrecargado con esta materia, de lo que se dice haber tenido experiencia | también [220] en otros casos, y Harrington puede haber querido quizá indicar sólo una semejanza de lo que experimentaba con este desprendimiento, no que viese moscas.

La enajenación con manifestaciones de *furor* (*rabies*), de un afecto de ira (contra un objeto verdadero o imaginado), que hace insensible para todas las impresiones del exterior, es sólo una variedad de esa perturbación que frecuentemente parece más espantosa de lo que es por sus consecuencias, y que, como el paroxismo de una enfermedad febril, no radica tanto en el ánimo, cuanto es excitada más bien por causas materiales, y puede ser remediada muchas veces por el médico con *una sola* dosis.

De los talentos en la facultad de conocer

§54. Por *talento* (don natural) se entiende aquella excelencia de la facultad de conocer que no depende de la instrucción, sino de la predisposición natural del sujeto. Son el ingenio *productivo* (*ingenium strictius sive materialiter dictum*),[144] la *sagacidad* y la *originalidad* en el pensar (el genio).

El ingenio es ya el ingenio *comparativo* (*ingenium comparans*), ya el ingenio *raciocinante* (*ingenium argutans*). El ingenio *empareja* (asimila) representaciones heterogéneas que frecuentemente están muy distantes entre sí según la ley de la facultad de imaginación (de la asociación), y es una peculiar facultad de asimilación que pertenece al entendimiento (como facultad de conocimiento de lo universal), en cuanto subsume los objetos bajo géneros. Necesita además de la facultad de juzgar para determinar lo particular bajo lo universal y aplicar la facultad de pensar al

conocer. — Ser *ingenioso* (hablando o escribiendo) no puede aprenderse por medio del mecanismo de la escuela y su coerción, sino que pertenece, como un talento especial, a la *liberalidad* de la mentalidad en la recíproca comunicación de pensamientos (*veniam damus petimusque vicissim*),[145] a una propiedad del entendimiento en general difícil de explicar —a su *condescendencia*, por decirlo así— que contrasta con el *rigor* del juicio (*iudicium discretivum*) en la aplicación de lo universal a lo particular (de los conceptos de los géneros a los de la especie), el cual *limita* tanto la facultad de asimilación como la propensión a ésta.

| *De la diferencia específica entre el ingenio comparativo y el ingenio raciocinante* [221]

A) *DEL INGENIO PRODUCTIVO*

§55. Es agradable, apreciado y regocijante encontrar semejanzas entre cosas heterogéneas, y así —lo que hace el ingenio— dar material al entendimiento para hacer universales sus conceptos. La facultad de juzgar, por el contrario, que limita los conceptos y contribuye más a su corrección que a su ampliación, es, sin duda, mencionada y recomendada con todos los honores, pero seria, rigurosa y, respecto de la libertad de pensar, restrictiva, por lo cual precisamente no es apreciada. Las acciones y omisiones del ingenio comparativo son más que nada un juego; las de la facultad de juzgar son más bien empresas. — Aquél es más bien una flor de la juventud; éste, más bien un fruto maduro de la edad avanzada. — El que une ambos en un producto del espíritu en grado más elevado es *perspicaz* (*perspicax*).

El ingenio busca las *ocurrencias*; el juicio pugna por las *intelecciones*. La circunspección es una *virtud de burgomaestre*[146] (la de proteger y administrar la ciudad bajo el mando supremo del castillo según leyes dadas). Por el contrario, sentenciar de un modo atrevido (*hardi*), dejando a un lado

las objeciones de la facultad de juzgar, érale computado como un mérito por sus compatriotas al gran autor del sistema de la naturaleza, *Buffon*,[147] aunque como obra de audacia se parece bastante a una inmodestia (frivolidad). — El ingenio tiende más bien a lo *picante*; el juicio, a lo *nutritivo*. La caza de *frases ingeniosas* (*bons mots*), como aquellas de las que hace ostentación el abad Trublet,[148] atormentando con ello el ingenio, crea cabezas superficiales o causa incluso asco a las minuciosas. El ingenio es fecundo en inventar *modas*, esto es, reglas de conducta adoptadas que agradan sólo por la novedad, mas antes de convertirse en *uso*, se tienen que trocar por otras formas que no son menos pasajeras.

El ingenio de los juegos de palabras es *insípido*; mas la vacua cavilosidad (micrología) de la facultad de juzgar, *pedante*. Se llama ingenio *humorístico* aquel que brota de la disposición de la cabeza a la *paradoja*, en el que por detrás del tono ingenuo de la simplicidad se asoma la socarronería (astuta) de exponer a alguien (o su opinión) a la risa, | realzan- [222]
do con aparentes elogios lo contrario de lo plausible (mofa o befa), por ejemplo, "El arte de *Swift* para arrastrarse en poesía",[149] o el *Hudibras* de *Butler*;[150] este tipo de ingenio, consistente en hacer lo despreciable todavía más despreciable por medio del contraste, es muy regocijante por la sorpresa que produce lo inesperado; pero, sin embargo, no es nunca más que un juego y un ingenio ligero (como el de Voltaire); por el contrario, el que instituye principios fundamentales verdaderos e importantes bajo su vestimenta (como Young en sus sátiras)[151] puede llamarse un ingenio de mucho peso, porque es una auténtica *empresa* y suscita más admiración que regocijo.

Un *refrán* (*proverbium*) no es una *frase ingeniosa* (*bon mot*): pues es una fórmula que se ha hecho común y expresa un pensamiento que se propaga por imitación, y sólo en la boca del primero puede haber *sido* una frase ingeniosa. Hablar en refranes es, por ende, el lenguaje de la plebe y demuestra la total falta de ingenio en el trato con el mundo más refinado.

La acribia no es, sin duda, cosa de ingenio; pero en tanto éste, por obra de las imágenes que añade a los pensamientos, puede ser un vehículo o una cobertura para la razón y su manejo para sus ideas prácticas morales, cabe representarse un ingenio minucioso (a diferencia del superficial). Como una de las sentencias dignas de admiración, según se dice, de *Samuel Johnson*[152] sobre las mujeres, se cita ésta de la vida de *Waller*: "Alababa sin duda a muchas con las que hubiese temido casarse, y quizá se casó con una que se habría avergonzado de alabar". El juego de la antítesis constituye aquí todo lo digno de admiración; la razón no gana nada con ello. — Pero allí donde se trataba de cuestiones disputadas por la razón, no pudo su amigo *Boswell*[153] sacarle un solo oráculo, tan incesantemente buscado, que delatase el menor ingenio; sino que todo cuanto lograba proferir sobre los escépticos en materia de religión, o sobre el derecho de un gobierno, o simplemente sobre la libertad humana en general, terminaba por obra del despotismo en sentenciar que en él era natural y estaba arraigado por haberse dejado corromper de los aduladores, en una torpe grosería que sus adoradores gustan de llamar *rudeza*,*
pero que demostraba su gran | incapacidad para unir el ingenio con la [223]
acribia en un mismo pensamiento. — También parecen haber apreciado bien su talento los hombres de influencia que no dieron oído a sus amigos cuando le propusieron para miembro excepcionalmente apto del Parlamento. — Pues el ingenio que basta para componer el diccionario de una lengua, no por ello alcanza a despertar y avivar las ideas de la razón que son necesarias para entender de empresas importantes. —— La *modestia* entra de suyo en el ánimo del que se ve llamado a ello, y desconfiar de sus talentos para no resolver por sí solo, sino tomar también en conside-

* Boswell refiere que una vez que un cierto lord deploraba en su presencia que Johnson no hubiese recibido una educación más fina, dijo *Baretti*: "No, no, milord. Hubiesen hecho con él lo que hubiesen
querido, | siempre habría seguido siendo un oso", "¿Seguramente un *oso danzante*?", dijo el otro, lo [223]
que un tercero, amigo suyo, pensó mitigar diciendo: "*No tiene del oso más que el pellejo*".

ración los juicios ajenos (acaso sin que se note), era una propiedad que no le entró nunca a Johnson.

B) *DE LA SAGACIDAD O DEL DON DE INVESTIGACIÓN*

§56. Para *descubrir* algo (que yace oculto o en nosotros mismos o en otra parte) es menester en muchos casos un talento especial, saber cómo se debe buscar: un don natural de *juzgar provisionalmente* (*iudicii praevii*) dónde pudiera encontrarse la verdad, de dar con el rastro de las cosas y de utilizar las menores señales de parentesco para descubrir o inventar lo buscado. La lógica de las escuelas no nos enseña nada sobre esto. Pero un Bacon de Verulamio[154] dio en su *Organon* un brillante ejemplo del método de cómo puede descubrirse mediante experimentos la escondida cualidad de las cosas naturales. Mas incluso este ejemplo no basta para enseñar según determinadas reglas cómo buscar con éxito, pues es menester siempre empezar suponiendo algo (partir de una hipótesis) de dónde emprender la marcha, y esto ha de hacerse según principios, siguiendo ciertos indicios, y precisamente esto es lo que importa: cómo hay que olfatearlos. Pues intentarlo a ciegas, al buen tuntún, como cuando se tropieza con una piedra y se encuentra una veta de bronce, descubriendo así un filón del mineral, es probablemente una mala instrucción para la investigación. Sin embargo, hay gentes de un talento | que les hace [224]
dar con el rastro de los tesoros del conocimiento, sin haberlo aprendido, como si tuviesen en la mano, por decirlo así, la varilla de zahorí; por lo cual tampoco pueden instruir a los demás, sino sólo hacerlo delante de ellos, ya que es un don natural.

C) *DE LA ORIGINALIDAD DE LA FACULTAD DE CONOCER O DEL GENIO*[155]

§57. Inventar algo es muy otra cosa que *descubrir* algo. Pues la cosa que se *descubre* se supone existir ya antes, sólo que todavía no era conocida,

por ejemplo, América antes de Colón; pero lo que se *inventa*, por ejemplo, la *pólvora*, no era conocido antes del artista* que lo hizo. Ambas cosas pueden ser un mérito. Pero se puede *encontrar* algo que no se busca (como el alquimista que encontró el fósforo),[157] y entonces no es ningún mérito. — Ahora bien, el talento de inventar se llama *genio*. Pero este nombre se adjudica exclusivamente a un *artista*, o sea, a aquel que sabe *hacer* algo, no al que meramente conoce y *sabe* mucho; pero tampoco se adjudica a un artista meramente imitador, sino al que está dispuesto a producir *originalmente* sus obras; finalmente, tampoco a éste sino cuando su producto es *ejemplar*, esto es, cuando merece ser imitado como ejemplo (*exemplar*). — Así, pues, el genio de un hombre es "la ejemplar originalidad de su talento" (respecto de esta o aquella especie de productos artísticos). Pero también se llama genio a la cabeza que tiene predisposición para esto; entonces esta palabra no significaría meramente el don natural de una persona, sino también la persona misma. — Ser genio en muchos oficios es ser un genio *vasto* (como Leonardo da Vinci).

El verdadero campo para el genio es el de la facultad de imaginación: porque ésta es creadora y se halla menos sujeta que otras facultades a la coerción de las reglas, por lo mismo, es tanto más capaz de originalidad. | — El mecanismo de la instrucción, por forzar en todo tiempo [225]
al discípulo a la imitación, es ciertamente perjudicial a la germinación de un genio, a saber, en lo tocante a su originalidad. Todo arte necesita, sin embargo, de ciertas reglas mecánicas fundamentales, a saber, de la adecuación del producto a la idea tomada como base, esto es, la *verdad* en la presentación del objeto que se piensa. Esto tiene que aprenderse con rigor escolar y es ciertamente un efecto de la imitación. Pero liberar

* La pólvora había sido empleada ya largo tiempo antes del monje *Schwarz*, en el sitio de Algeciras, y su invención parece corresponde a los chinos. Pero puede ser también que aquel alemán, habiéndole venido a las manos esta pólvora, hiciese ensayos de su análisis (por ejemplo, disolviendo el nitro, decantando el carbón y quemando el azufre) y así la *descubriese*, aunque no la *inventase*.[156]

también de esta coerción a la imaginación y dejar al peculiar talento proceder sin regla, incluso contra la naturaleza, y *divagar*, daría acaso una locura original que, sin embargo, no sería ejemplar y, por ende, tampoco podría ser contada como genio

El *espíritu* es el principio *vivificador* del hombre. En la lengua francesa llevan el *espíritu* y el *ingenio* un mismo nombre, *esprit*. En alemán es de otro modo. Se dice de un discurso, una obra, una dama en sociedad, etc.: es hermosa; pero sin espíritu. No importa aquí la provisión de ingenio; pues incluso éste puede repugnarse porque su acción no deja nada permanente. Para que de todas las mencionadas cosas y personas pueda decirse que *tienen espíritu*, necesitan suscitar un *interés*, y suscitarlo por medio de *ideas*. Pues esto pone en movimiento a la facultad de imaginación, que prevé un gran espacio libre para semejantes conceptos. Cómo sería, pues, si expresásemos la palabra francesa *génie* con las alemanas *eigentümlicher Geist* ("espíritu peculiar"); ya que nuestra nación se deja persuadir de que los franceses tienen una palabra para ello procedente de su propia lengua como no la tenemos nosotros en la nuestra, sino que tenemos que tomarla prestada de ellos, mientras que ellos *mismos* la han tomado prestada del latín (*genius*), la cual no significa otra cosa que un espíritu peculiar.

Mas la causa por la cual la originalidad ejemplar del talento se designa con este nombre *místico* es que quien tiene talento no puede explicarse sus repentinas manifestaciones o no puede hacerse comprensible a sí mismo cómo llega a tener un arte que no ha podido aprender. Pues la *invisibilidad* (de la causa de un efecto) es un concepto secundario del espíritu (el *genius* que se asoció al talentoso ya desde su nacimiento), cuya inspiración se limita a seguir, por decirlo así. Pero las fuerzas del ánimo necesitan ser movidas en este punto armoniosamente por medio de la facultad de imaginación, porque en otro caso no se avivarían, sino que se perturbarían mutuamente, y esto tiene que hacerse por medio de la

naturaleza del sujeto; | que es por lo que también se puede llamar genio al talento "por medio del cual la naturaleza da la regla al arte".[158] [226]

§58. Dejemos aquí sin discutir si los grandes genios en general han sido especialmente útiles al mundo, pues frecuentemente inician nuevos caminos y abren nuevas perspectivas, o si son las cabezas mecánicas, aunque sin hacer época, las que con su entendimiento cotidiano, que progresa lentamente al compás y medida de la experiencia, las que más han contribuido al crecimiento de las artes y las ciencias (pues si bien ninguna de ellas suscitó admiración, tampoco sembraron ningún desorden). — Pero hay una clase de ellos, llamados *hombres de genio* (mejor sería *monos del genio*), que se han introducido arteramente bajo aquel estandarte y que ostentan el lenguaje de las cabezas extraordinariamente favorecidas por la naturaleza, declaran que el trabajoso aprender e indagar es propio de chapuceros, y alegan haber atrapado de un solo golpe el espíritu de toda ciencia, mas suministrándolo concentrado y lleno de energía en pequeñas dosis. Esta clase de gente, como la de los curanderos y charlatanes, es muy nociva a los progresos de la cultura científica y moral, cuando sentencian en tono concluyente sobre la religión, los asuntos públicos y la moral, al estilo de un consagrado o soberano, desde la cátedra de la sabiduría, sabiendo ocultar así la pobreza de su espíritu. ¿Qué otra cosa cabe hacer contra ella que reír y proseguir pacientemente el camino con diligencia, orden y claridad, sin hacer caso de esos malabaristas?

§59. El genio parece también tener en sí diversos gérmenes originales y desarrollarlos diversamente, según la diversidad de la laya nacional y del suelo en que ha nacido. Tiende a encontrarse entre los alemanes más bien en las *raíces*, entre los italianos en la *copa*, entre los franceses en la *flor* y entre los ingleses en el *fruto*.[159]

naturaleza del sujeto; | que es por lo que también se puede llamar genio al talento "por medio del cual la naturaleza da la regla al arte".[158] [226]

§58. Dejemos aquí sin discutir si los grandes genios en general han sido especialmente útiles al mundo, pues frecuentemente inician nuevos caminos y abren nuevas perspectivas, o si son las cabezas mecánicas, aunque sin hacer época, las que con su entendimiento cotidiano, que progresa lentamente al compás y medida de la experiencia, las que más han contribuido al crecimiento de las artes y las ciencias (pues si bien ninguna de ellas suscitó admiración, tampoco sembraron ningún desorden). — Pero hay una clase de ellos, llamados *hombres de genio* (mejor sería *monos del genio*), que se han introducido arteramente bajo aquel estandarte y que ostentan el lenguaje de las cabezas extraordinariamente favorecidas por la naturaleza, declaran que el trabajoso aprender e indagar es propio de chapuceros, y alegan haber atrapado de un solo golpe el espíritu de toda ciencia, mas suministrándolo concentrado y lleno de energía en pequeñas dosis. Esta clase de gente, como la de los curanderos y charlatanes, es muy nociva a los progresos de la cultura científica y moral, cuando sentencian en tono concluyente sobre la religión, los asuntos públicos y la moral, al estilo de un consagrado o soberano, desde la cátedra de la sabiduría, sabiendo ocultar así la pobreza de su espíritu. ¿Qué otra cosa cabe hacer contra ella que reír y proseguir pacientemente el camino con diligencia, orden y claridad, sin hacer caso de esos malabaristas?

§59. El genio parece también tener en sí diversos gérmenes originales y desarrollarlos diversamente, según la diversidad de la laya nacional y del suelo en que ha nacido. Tiende a encontrarse entre los alemanes más bien en las *raíces*, entre los italianos en la *copa*, entre los franceses en la *flor* y entre los ingleses en el *fruto*.[159]

Aún es diferente la cabeza *universal* (que comprende en sí todas las más varias ciencias) del genio en cuanto inventivo. La primera puede serlo en aquello que puede aprenderse: a saber, al poseer el conocimiento histórico de lo que se ha hecho hasta la fecha respecto a todas las ciencias (*polihistoriador*), como Julio César Escalígero.[160] El segundo es el hombre, no tanto de gran *vastedad* de espíritu como de magnitud intensiva de éste, que le permite hacer época en todo lo que emprende (como Newton, Leibniz). La cabeza *arquitectónica*, que comprende metódicamente la interconexión de todas las ciencias y cómo se apoyan unas a otras, es un genio solamente subalterno, pero, sin embargo, no común. — | Pero hay |227|
también una erudición *gigantesca* que, sin embargo, es frecuentemente *ciclópea*, es decir, que le falta un ojo: a saber, el de la verdadera filosofía, para utilizar conforme a un fin mediante la razón esta masa de saber histórico, esta carga de cien camellos.

Los meros naturalistas de la *cabeza* (*élèves de la nature*, *autodidacti*) pueden valer también por genios en algunos casos, porque si bien hubiesen podido aprender de otros varias cosas de las que saben, las han inventado por sí mismos, y en lo que no es en sí cosa del genio, ellos empero son genios: como, tocante a las artes mecánicas, hay en Suiza varios que son en estas artes inventores; pero un precoz niño-prodigio (*ingenium praecox*) de existencia efímera, como *Heinecke* en Lübeck[161] o *Baratier* en Halle,[162] son casos en los que la naturaleza se desvía de su regla, rarezas para el gabinete de historia natural, y si bien hacen admirar su precoz madurez, también frecuentemente la hacen deplorar en el fondo por los mismos que la fomentaron.

* * *

Porque al fin y al cabo el uso entero de la facultad de conocer necesita para su propio fomento, incluso en el conocimiento teorético, de la razón,

que da la regla según la cual aquélla únicamente puede ser fomentada; puede resumirse la pretensión que la razón le plantea en las tres preguntas que corresponden a sus tres facultades:

¿Qué quiero yo? (pregunta el entendimiento).*
¿Cuál es el punto? (pregunta la facultad de juzgar).
¿Qué resulta de ello? (pregunta la razón).

Las cabezas son muy diferentes en su capacidad de responder a todas estas preguntas. — La primera requiere sólo una cabeza lúcida para entenderse a sí mismo; y este don natural es, con alguna cultura, bastante común; principalmente si se fija la atención en ello. — Responder atinadamente a la segunda es mucho más raro; pues se ofrecen muy varias formas de determinar el presente concepto y de resolver en apariencia el problema: ¿cuál es la única exactamente adecuada a éste | (por ejemplo, en los procesos o al iniciar ciertos planes de acción [228] conducentes al mismo fin)? En este punto hay un talento de elegir lo justamente certero en un cierto caso (*iudicium discretivum*), que es muy de desear, pero también muy raro. El abogado que llega revestido de *muchas* razones encargadas de probar su tesis dificulta mucho al juez la sentencia, porque él mismo no hace sino tantear; mas si después de explicar lo que quiere sabe acertar con el punto (pues es uno solo) que interesa, todo será despachado brevemente, y el dictamen de la razón se sigue de suyo.

El entendimiento es positivo y expulsa las tinieblas de la ignorancia — la facultad de juzgar es más negativa para prevenir los errores causados por la luz crepuscular en que aparecen los objetos. — La razón tapona la fuente de los errores (los prejuicios) y asegura con ello al entendimiento

* El querer se entiende aquí meramente en sentido teorético: ¿qué quiero afirmar como *verdadero*?

gracias a la universalidad de los principios. — — La erudición libresca, si bien aumenta los conocimientos, no ensancha el concepto ni la intelección donde no se le añade la razón. Esta se distingue todavía de *argüir*, jugar haciendo meros ensayos en el uso de la razón sin contar con una ley de ella. Si la cuestión es si debo creer en los fantasmas, puedo *argüir* de muchas formas sobre la posibilidad de éstos; pero la *razón* prohíbe admitir su posibilidad *supersticiosamente*, esto es, sin un principio que explique el fenómeno según las leyes de la experiencia.

Mediante la gran diversidad de las cabezas en la forma como consideran los mismos objetos y se consideran mutuamente, mediante el roce de unas con otras y su enlace tanto como su separación, produce la naturaleza una obra de teatro digna de verse, por su infinita variedad, en el escenario de los observadores y pensadores. Para la clase de los pensadores puede hacerse mandamientos inmutables de las siguientes máximas (que ya fueron mencionadas anteriormente[163] como conducentes a la sabiduría):

1) Pensar *por sí mismo.*
2) Pensarse (al comunicar con los demás) en el lugar de cualquier *otro.*
3) Pensar en todo tiempo *acorde consigo mismo.*

El primer principio es negativo (*nullius addictus iurare in verba Magistri*),[164] el del modo de pensar *libre de coerción*; el segundo, positivo, el del modo de pensar *liberal* que se acomoda a los conceptos de los demás; el tercero, del *consecuente* [coherente]; | de cada uno de los cuales, pero to- [229]
davía más de sus contrarios, puede poner ejemplos la antropología.

La más importante revolución en lo interior del hombre es: "la salida de éste de su incapacidad por culpa propia".[165] En lugar de pensar otros *por* él y limitarse él a imitar o a dejarse llevar con andadores, como hasta ese momento, osa ahora avanzar, aunque todavía vacilantemente, con sus propios pies sobre el terreno de la experiencia.

| Libro segundo [230]
El sentimiento de placer y displacer

División

1) El *placer sensible*, *2)* el *placer intelectual*.[166] El *primero*, o bien *A)* por medio del *sentido* (el deleite), o bien *B)* por medio de la *facultad de imaginación* (el gusto); el *segundo* (es decir, el intelectual), o bien *a)* por medio de *conceptos* presentables, o bien *b)* por medio de *ideas*, — — y asimismo se representa también lo contrario, el *displacer*.

Del placer sensible

A) *Del sentimiento de lo agradable o del placer sensible en la sensación de un objeto*

§60. El *deleite* es un placer por medio del sentido, y lo que da placer a éste se dice *agradable*. El *dolor* es el displacer por medio del sentido, y lo que produce a aquél es *desagradable*. — Deleite y dolor no son mutuamente como la ganancia y la carencia (+ y 0), sino como la ganancia y la pérdida (+ y –), esto es, lo uno no es opuesto a lo otro meramente como su *contradicción* (*contradictorie sive logice oppositum*), sino también como su *contrario* (*contrarie sive realiter oppositum*). — — Las expresiones de lo que *place* o *displace* y de lo que hay en medio, lo *indiferente*, son demasiado *vastas*; pues pueden referirse también a lo intelectual, donde no coincidirían ya con el deleite y el dolor.

Pueden explicarse también estos sentimientos por el efecto que la | sensación de nuestro estado hace sobre el ánimo. Lo que me impulsa inmediatamente (por el sentido) a *abandonar* mi estado (a salir de él), me es *desagradable* —me causa un dolor—; lo que me impulsa [231]

igualmente a *conservarlo* (a permanecer en él), me es *agradable*, me proporciona un deleite. Pero nosotros somos arrastrados incesantemente en la corriente del tiempo y del cambio de sensaciones enlazado a ella. Mas si bien abandonar un punto del tiempo y entrar en otro es un mismo acto (de cambio), hay en nuestro pensamiento y en la conciencia de este cambio una sucesión temporal, conforme a la relación de causa y efecto. — Ahora bien, se pregunta si es la conciencia de *abandonar* el estado presente, o si es la visión anticipada de *entrar* en un estado futuro, lo que despierta en nosotros la sensación del deleite. En el primer caso no es el deleite otra cosa que la supresión de un dolor y algo negativo; en el segundo sería el presentimiento de algo agradable, o sea, un aumento del estado de placer, por ende, algo positivo. Pero puede adivinarse ya también por adelantado que es solamente lo primero lo que tiene lugar; pues el tiempo nos arrastra de lo presente a lo futuro (no a la inversa), y el hecho de que primero nos encontremos forzados a salir de lo presente, sin saber en *qué* otro entraremos, sino sólo que será distinto, sólo puede ser la causa del sentimiento agradable.

Deleite es el sentimiento del fomento de la vida; dolor, el de un impedimento de ésta. La vida (animal) es, como ya han hecho notar los médicos, un continuo juego del antagonismo entre ambos.

Así, pues, a todo deleite ha de preceder el dolor; el dolor es siempre lo primero. ¿Pues qué otra cosa se seguiría de un continuo fomento de la fuerza vital —que, sin embargo, no puede elevarse por encima de cierto grado— si no una rápida muerte de *alegría*?

Tampoco puede un deleite seguir inmediatamente a otro, sino que entre uno y otro ha de intercalarse el dolor. Son pequeñas represiones de la fuerza vital con fomentos de ésta mezclados entre las primeras, las que constituyen el estado de salud, que tomamos erróneamente por un bienestar continuamente sentido; este estado, en efecto, sólo se integra de sentimientos agradables que se suceden como pulsaciones (con un

dolor que se intercala siempre entre ellos). El dolor es el aguijón de la actividad, y en ésta sentimos ante todo nuestro vivir; sin él se daría una falta de vitalidad.

| Los *dolores que remiten lentamente* (como el paulatino convalecer de una enfermedad o la lenta readquisición de un capital perdido) *no tienen un deleite vivo como secuela*, porque la transición es imperceptible. — Estas tesis del conde *Verri*[167] las suscribo con plena convicción. [232]

Ilustración mediante ejemplos

¿Por qué es el juego (principalmente con dinero) tan atrayente y, cuando no es demasiado interesado, la mejor manera de distraerse y reponerse tras un largo esfuerzo intelectual, pues no haciendo nada el reponerse es muy lento? Porque es un estado de temor y esperanza incesantemente alternantes. La cena después de este estado sabe y sienta también mejor. — ¿Por qué son las *obras de teatro* (sean tragedias o comedias) tan cautivadoras? Porque en todas surgen ciertas dificultades —la inquietud y la perplejidad en medio de la esperanza y la alegría—, y este juego de afectos contrarios es, al terminar la obra, un fomento para la vida del espectador por haberlo puesto interiormente en agitación. — ¿Por qué termina una novela de amor con el casamiento, y por qué es repugnante y disparatado un tomo suplementario (como en Fielding)[168] que la prolonga, por mano de un chapucero, dentro del matrimonio? Porque los celos, como el dolor de los enamorados en medio de sus alegrías y esperanzas, son *antes* del matrimonio un incentivo para el lector, pero *dentro* del matrimonio son tósigo; pues, para hablar en lenguaje de novela, es "el fin de los dolores de amor, al mismo tiempo el fin del amor" (se entiende: con afecto). — ¿Por qué es el trabajo la mejor manera de gozar la vida? Porque es una ocupación fatigosa (en sí desagradable y sólo satisfactoria por su resultado), y el reposo se torna, por el mero

desaparecer una larga fatiga, en un notorio placer, el estar alegre; pues en otro caso no sería nada que se pueda gozar. — — El tabaco (fumado o aspirado) está ante todo unido con una sensación desagradable. Pero justamente porque la naturaleza suprime en el acto este dolor (segregando una mucosidad del paladar o de la nariz), se convierte (sobre todo el primero) en una especie de buena compañía que entretiene y despierta a cada momento nuevas sensaciones e incluso pensamientos; aunque éstos sólo sean un correr de acá para allá. — Al que, por último, no le incita a la actividad ningún dolor positivo | frecuentemente [233]
le afectará acaso un dolor negativo, el *aburrimiento* en cuanto *vacío* de sensaciones —que el hombre habituado al cambio de éstas percibe en sí al tender a llenar con algo su impulso vital—, a tal grado que antes se sentirá impulsado a hacer algo que le perjudique que a no hacer absolutamente nada.

Del aburrimiento y del pasatiempo

§61. Sentir su vida, deleitarse, no es, pues, otra cosa que sentirse continuamente impulsado a salir del estado presente (que, por ende, ha de ser un dolor otras tantas veces retornante). De ello se explica también la opresiva, incluso la angustiosa fatiga del aburrimiento para todos los que fijan su atención en su vida y en el tiempo (los hombres cultivados).* Esta presión o impulso a abandonar el momento en que nos encontramos

* El caribeño está libre de esta fatiga por su innata falta de vitalidad. Puede estar sentado horas con su caña de pescar sin coger nada; la falta de pensamientos es una carencia del aguijón de la actividad, que siempre lleva consigo un dolor del cual aquél está exento. — A nuestro público literario, de un gusto refinado, se le mantiene siempre despierto el apetito e incluso la avidez de lectura (una forma de no hacer nada) por medio de obras efímeras, no para cultivarse, sino para *gozar*; de suerte que las cabezas quedan siempre vacías y no hay que temer sobresaturación alguna; pues dan a su atareada ociosidad el aspecto de un trabajo y se figuran tener en ella un digno empleo de su tiempo, que, sin embargo, no es en nada mejor que el que ofrece al público el *Journal des Luxus und der Moden.*[169]

y a pasar al siguiente va acelerándose y puede crecer hasta llegar a la resolución de poner un término a la propia vida, por haber el hombre suntuoso ensayado los goces de toda índole y no ser ya nuevo ninguno para él; como se decía en París de lord Mordaunt: "Los ingleses se ahorcan por pasar el tiempo".[170] — — El vacío de sensaciones percibido en uno mismo suscita horror (*horror vacui*) y es como el presentimiento de una muerte lenta, que es tenida por más penosa que si el destino corta rápidamente el hilo de la vida.[171]

De esto se explica también por qué se toma por una misma cosa el acortar el tiempo y el deleite; porque cuanto más rápidamente pasamos el tiempo, tanto más reanimados nos sentimos; como un grupo que durante un viaje de placer se ha entretenido conversando en el coche durante tres horas, | dice jovialmente al descender, si uno de ellos mira [234] el reloj: "¿Adonde se fue el tiempo?" o "¡Qué corto se nos ha hecho el tiempo!". Mientras que, por el contrario, si la atención al tiempo no fuese atención a un dolor del que deseamos encontrarnos libres, sino un deleite, se deploraría, como es justo, toda pérdida de tiempo. — Las conversaciones que encierran poco cambio de las representaciones se llaman *aburridas* y, precisamente por esto, también fatigosas, y un hombre *que hace pasar el tiempo* es tenido, si no por un hombre importante, empero por un hombre agradable, que, tan pronto entra en la estancia, serena inmediatamente los rostros de todos los reunidos, como estando alegres por librarse de una fatiga.

Pero ¿cómo explicar el fenómeno de que un hombre que se ha atormentado con el aburrimiento a lo largo de la mayor parte de su vida, de modo que cada uno de sus días se le hacía *largo*, sin embargo, al término de aquélla se lamente de su *brevedad*? — La causa hay que buscarla en la analogía con una observación parecida: las leguas alemanas (no medidas o señaladas con indicadores de millas como las verstas rusas) se hacen, cuanto más cerca de la capital (por ejemplo, Berlín), tanto más *pequeñas*:

cuanto más lejos de ella (en Pomerania), tanto más *grandes*; pues la *abundancia* de los objetos vistos (aldeas y casas de campo) engendra en el recuerdo la engañosa conclusión de la existencia de un gran espacio recorrido, por consiguiente, de un tiempo más largo necesario para recorrerlo; el *vacío*, en el segundo caso, genera poco recuerdo de lo visto y, por ende, la conclusión de la existencia de un camino más corto y consiguientemente de un tiempo más corto que el que resultaría del reloj. — — Igualmente, la multitud de períodos que caracterizan a la última parte de la vida con sus múltiples trabajos cambiados suscitará en el viejo la imaginación de un más largo tiempo recorrido en la vida de lo que había creído por el número de los años, y el llenar el tiempo con ocupaciones que avancen metódicamente y tengan por consecuencia un gran fin propuesto (*vitam extendere factis*)[172] es el único medio seguro de estar contento de la propia vida y al mismo tiempo saciado de vivir. "Cuanto más hayas pensado, cuanto más hayas hecho, tanto más largamente habrás vivido (incluso en tu propia imaginación)". — —Concluir la vida de este modo va acompañado de *contentamiento*.

Pero ¿qué pasa con el *contentamiento* (*acquiescentia*) durante la vida? — Es inasequible al hombre: ni en sentido moral (estar contento consigo mismo en cuanto a la buena conducta), ni en | sentido pragmático (estar [235]
contento con el bienestar que el hombre piensa proporcionarse con su habilidad y prudencia). La naturaleza ha puesto el dolor en el hombre como un aguijón de la actividad al que no puede escapar, para que progrese siempre hacia lo mejor, y hasta el último instante de la vida es el contentamiento sentido por el último período de ella sólo digno de este nombre comparativamente (comparándonos en parte con la suerte de otros, en parte con nosotros mismos), pero nunca es pura y completa. — Estar en la vida (absolutamente) contento sería un inerte *reposo* y quietud de los móviles, o aturdimiento de las sensaciones y de la actividad ligada a unos y otras. Pero un estado semejante no puede coexistir con la vida intelectual del

hombre más que puede existir la paralización del corazón en un cuerpo animal, a la que, si no ocurre un nuevo estímulo (por medio del dolor), sigue inevitablemente la muerte.

Nota. En esta parte debiera tratarse también de los *afectos*, como sentimientos de placer y displacer que rebasan los límites de la libertad interna del hombre. Pero como suelen confundirse frecuentemente con las *pasiones*, que se encuentran en otra parte, a saber, la de la facultad de apetecer, y, en efecto, están con ellas en un cercano parentesco, haré su exposición con ocasión de esa tercera parte.

§62. Estar habitualmente dispuesto a la jovialidad es, sin duda, las más de las veces, una propiedad temperamental, pero también puede ser frecuentemente un efecto de principios fundamentales; como el *principio de la voluptuosidad* de *Epicuro*, llamado así por otros, y por ello con mala reputación, pero que propiamente debiera significar el *corazón* siempre *jovial* del sabio. —*Ecuánime* es el que ni se alegra ni se contrista, y hay que distinguirle muy bien del *indiferente* ante los accidentes de la vida, es decir, de aquel cuyos sentimientos están aturdidos. — De la ecuanimidad se diferencia la mentalidad *caprichosa* (que presuntamente se decía, en un principio, *lunática*), que es la disposición de un sujeto para los arrebatos de alegría o de tristeza, sin que él mismo pueda darse un motivo de ellos, y que principalmente es propio de los hipocondríacos. Es muy distinto del talento *humorístico* (de un Butler[173] o un Sterne),[174] que, con la posición deliberadamente invertida en que la cabeza ingeniosa coloca los objetos (por decirlo así, cabeza abajo), proporciona, con socarrona simplicidad, al oyente o al lector el deleite de colocarlos otra vez bien por sí mismo. — La *sensibilidad* no es contraria a aquella ecuanimidad; pues es la |*facultad* y la *fortaleza* de admitir el estado tanto [236]
de placer como de displacer, o de apartarlo del ánimo, y tiene entonces la posibilidad de elegir. Por el contrario, la *sensiblería* es una *debilidad*,

de dejarse afectar, incluso contra la propia voluntad, participando en el estado de los demás, que pueden jugar a su capricho, por decirlo así, con el órgano del sensiblero. La sensibilidad es varonil; pues el varón que quiere evitar fastidios o dolor a una mujer o a un niño necesita tener toda la finura de sentimiento necesaria para juzgar el sentimiento de otros, no según la fortaleza *propia*, sino según la *debilidad de ellos*, y la *delicadeza* del sentimiento propio es necesaria a la magnanimidad. Por el contrario, la participación simpatética, pero inactiva, del sentimiento propio en los sentimientos ajenos, dejando resonar el propio y dejándose afectar, por tanto, de un modo meramente pasivo, es sosa y pueril. — Así, puede y debería haber piedad con buen humor; así, puede y debe hacerse un trabajo fatigoso, pero necesario, de buen humor; e incluso morir de buen humor: pues todo ello pierde su valor con hacerlo o padecerlo de mal humor y con disposición rezongadora.

Del dolor que se cultiva de propósito como no habiendo de cesar sino con la vida, se dice que alguien *se entraña* algo (un mal) *en el alma*. — Pero no hay que entrañarse nada en el alma; pues lo que no puede ser cambiado debe ser arrojado de la mente, ya que sería un absurdo querer hacer que lo sucedido no haya sucedido. Corregirse es posible y es un deber; pero querer corregir todavía lo que ya está fuera de mi poder es insensato. Mas *tomarse algo a pecho*, entendiendo por ello hacerse el firme propósito de seguir un buen consejo o enseñanza, es una tendencia reflexiva del pensamiento a ligar la voluntad a un sentimiento bastante fuerte para poner por obra ese propósito. — La penitencia del que se atormenta a sí mismo, en lugar de aplicar rápidamente su convicción a una conducta mejor, es un esfuerzo totalmente perdido y tendrá, además, la grave consecuencia de considerar meramente por ello (por el arrepentimiento) borrado su deber, y de ahorrarse así el esfuerzo de mejorar, que ahora racionalmente habría que duplicar todavía.

§63. Una forma de deleitarse es, al mismo tiempo, *cultura*, es decir, aumento de la capacidad de gozar todavía más deleites de esta índole. Este es el caso del deleite con las ciencias y las artes bellas. *Otra* forma es *desgaste*: que nos hace cada vez | menos capaces de seguir gozando. Mas [237] por cualquier camino que se busque el deleite: es una máxima capital, como ya se ha dicho anteriormente, concedérselo en tal medida que siempre se pueda subir aún más; pues estar saciado de él produce aquel repugnante estado que para el hombre estragado convierte la vida misma en una carga, y devora a las mujeres bajo el nombre de vapores.[175] — — Joven (y lo repito), ¡acostúmbrate a amar el trabajo!, ¡rehúsate deleites, no para *renunciar* a ellos, sino para mantenerlos todo lo posible exclusivamente en perspectiva! ¡No aturdas prematuramente la receptividad para ellos con el goce! La madurez de la edad, que nunca hace deplorar la privación de un goce físico cualquiera, te asegurará incluso en este sacrificio un capital de contentamiento que es independiente del acaso o de la ley de la naturaleza.

§64. No obstante, en cuanto al deleite y al dolor juzgamos también por medio de una complacencia o displicencia superior (a saber, la moral) respecto a nosotros mismos: si debemos sustraernos o entregarnos a ellos.

1) El objeto puede ser agradable, pero el deleite que produce puede *desagradar*. De aquí la expresión una *alegría amarga*. — Aquel que está en malas circunstancias y recibe la herencia de sus padres o de un pariente digno y benéfico no puede evitar alegrarse de su fallecimiento, pero tampoco reprocharse esta alegría. Exactamente lo mismo sucede en el ánimo de un funcionario que acompaña con no fingida tristeza el cadáver de un estimado antecesor en el escalafón.

2) El objeto puede ser *desagradable*, pero el *dolor* por él *agrada*. De aquí la expresión de un *dolor dulce*, por ejemplo, el de una viuda por lo

demás acomodada que no quiere dejarse consolar, lo cual a menudo es interpretado, injustamente, como afectación.

Por el contrario, puede el deleite encima agradar, a saber, cuando el hombre lo encuentra en objetos tales que ocuparse en ellos le honra: por ejemplo, entretenerse con las bellas artes en lugar del mero goce de los sentidos, y además complacerse en ser (como hombre refinado) capaz de un deleite semejante. — Igualmente puede el dolor de un hombre encima desagradarle. Todo odio de una persona ofendida es un dolor; pero el bien pensado no puede menos de reprocharse que incluso después de la satisfacción guarde siempre ojeriza al ofensor.

| §65. Un deleite que se logra por el *propio* esfuerzo (conforme a leyes) [238] es sentido como duplicado; primero, como ganancia y, encima, como *mérito* (la interna atribución de ser autor del mismo). El dinero adquirido con el trabajo proporciona un deleite, por lo menos *más duradero* que el ganado en el juego de azar, y aun prescindiendo de lo nociva que es, en general, la lotería, hay en sus ganancias algo de lo cual un hombre bien pensado tiene que avergonzarse. — Un mal, cuya culpa reside en una causa ajena, *duele*; pero aquel, cuya culpa reside en uno mismo, *contrista* y abate.

Pero ¿cómo explicar o conciliar que al experimentar un mal unos, por parte de otros, se hablen dos tipos de lenguaje? — Así dice, por ejemplo, uno de los pacientes: "Me daría por contento sólo con tener la menor culpa de él", mientras que un segundo dice: "Me consuelo pensando que soy totalmente inocente". — Padecer siendo inocente, *indigna*, porque es sufrir agravio de otro. — Padecer siendo culpable, *abate*, porque es interno reproche. — Se ve fácilmente que de estos dos hombres el segundo es el *mejor*.

§66. No es precisamente la más grata observación que se puede hacer en los hombres la de que su deleite aumenta comparándolo con el do-

lor ajeno, mientras que el dolor propio disminuye comparándolo con las aflicciones iguales o todavía mayores de los demás. Pero este efecto es meramente psicológico (según la proposición del contraste: *opposita iuxta se posita magis elucescunt*),[176] y no tiene ninguna relación con la moral, por ejemplo, desear aflicciones a los demás a fin de sentir tanto más íntimamente la comodidad de la propia situación. Se compadece con los demás por medio de la facultad de imaginación (así como cuando se ve a alguien, sacado de su equilibrio, próximo a caer, uno se inclina involuntaria y vanamente hacia el lado contrario, como para ponerle derecho) y se alegra uno simplemente de no hallarse comprometido en el mismo destino.* De aquí que el pueblo corra con vehemente apetito, como a un espectáculo, a ver la conducción y ejecución de un delincuente. Pues los movimientos del ánimo y sentimientos que se exteriorizan en su rostro | y porte obran [239]
simpatéticamente sobre el espectador, y dejan atrás la angustia con que oprime a éste su facultad de imaginación (cuya intensidad es realzada todavía por la solemnidad), el suave y a la vez par serio sentimiento de un relajamiento que hace tanto más sensible el subsiguiente goce de la vida.

También cuando se compara el dolor propio con otros posibles, asimismo propios, se hace más soportable. Al que se ha roto una pierna puede hacérsele más soportable su desgracia mostrándole que fácilmente le pudo haber tocado en la nuca.

El medio más radical y más fácil de mitigar todos los dolores es un pensamiento que a un hombre razonable bien se le puede pedir: que la vida, en general, en lo que a su goce se refiere, que depende de las circunstancias, no tiene absolutamente ningún valor propio, y sólo en lo concerniente a su uso, según los fines a que sea dirigida, tiene un valor, que

* *Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,*
E terra magnum alterius spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Lucrecio[177]

no la felicidad, sino solamente la *sabiduría* puede proporcionar al hombre; que, por ende, está en su poder. Quien anda angustiosamente preocupado por la posible pérdida de la vida no se alegrará nunca de su vida.

B) *Del sentimiento de lo bello, esto es, del placer en parte sensible, en parte intelectual en la intuición reflexiva o el gusto*[178]

§67. *Gusto*, en la significación propia de la palabra, es, como ya se dijo anteriormente, la propiedad que tiene un órgano (la lengua, el paladar y la garganta) de ser afectado específicamente por ciertas materias disueltas al comer o beber. En su uso puede entenderse, o meramente como *gusto distintivo*, o, al mismo tiempo, como *gusto valorativo* (por ejemplo, si algo es dulce o amargo, o si lo probado —dulce o amargo— es *agradable*). El primero puede dar por resultado una general concordancia en la manera de *denominar* ciertas materias; el último no puede emitir jamás un juicio universalmente válido, a saber, que lo agradable para mí (por ejemplo, lo amargo) será también agradable para todos. El motivo de ello es claro: el placer y el desplacer no pertenecen a la facultad de conocer en relación con los objetos, | sino que son determinaciones del sujeto, o sea, no pue- [240]
den atribuirse a los objetos externos. — El gusto valorativo encierra a la vez, por ende, el concepto de una distinción mediante la complacencia o el desagrado que relaciono con la representación del objeto en la percepción o la imaginación.

Ahora bien, se toma asimismo la palabra *gusto* por una facultad de enjuiciar sensible, de elegir, no meramente según el sentimiento sensible para mí mismo, sino también según una cierta regla que se representa como válida para todos. Esta regla puede ser *empírica*, pero entonces no puede pretender una verdadera universalidad, por consiguiente, tampoco una necesidad (a que en el gusto valorativo *tenga* que concordar el juicio

de cualquier otro con el mío).[179] Así, pues, la regla de gusto en materia de comida que vale para los alemanes es empezar con una sopa; la que vale para los ingleses, empezar con un plato fuerte: porque un hábito paulatinamente difundido por imitación ha hecho de ello la regla para servir una mesa.

Pero hay también un gusto valorativo cuya regla tiene que estar fundada *a priori*, porque anuncia una *necesidad*, por consiguiente, una validez para todos, en cuanto a cómo la representación de un objeto haya de juzgarse en referencia al sentimiento del placer o displacer (regla, pues, en la que también la razón entra secretamente en juego, aun cuando su juicio no puede derivarse de principios racionales ni demostrarse conforme a ellos);[180] y este gusto pudiera llamarse el *raciocinante*, a diferencia del empírico o gusto de los sentidos (aquél, *gustus reflectens*; éste, *reflexus*).

Toda *presentación* de la propia persona o del propio arte hecha con *gusto* supone un *estado social* (de comunicarse), que no siempre es sociable (de participación en el placer de los demás), sino, en un inicio, generalmente es *bárbaro*, insociable y de mera rivalidad.[181] — En la completa soledad nadie se adornará ni embellecerá a sí mismo ni[182] a su casa; tampoco lo hará por los suyos (mujer e hijos), sino sólo por los extraños, para hacer buena figura.[183] Pero en el *gusto* (de elección), esto es, en la facultad estética de juzgar, no es directamente la *sensación* (lo material de la representación del objeto), sino la manera de combinar esto la libre facultad de imaginación (productiva) mediante la invención, esto es, la *forma*, lo que produce la complacencia en el objeto: pues solamente la forma es lo que tiene capacidad de pretender una | regla universal para el sentimiento del placer. De la sensación de los sentidos, que puede ser muy diversa según la diversa capacidad sensorial de los sujetos, no se puede esperar semejante regla universal. — Puede, por tanto, explicarse el gusto así: "gusto es la capacidad de la facultad estética de juzgar, de elegir de un modo universalmente válido".[184] [241]

El gusto es, pues, una facultad de juzgar *socialmente* los objetos exteriores en la imaginación. — Aquí es donde siente el ánimo su libertad en el juego de las imaginaciones (o sea, de la sensibilidad); pues la sociabilidad con otros hombres presupone la libertad —y este sentimiento es placer—.[185] Pero la *universal validez* de este placer para todos, por lo cual se diferencia la elección con gusto (la de lo bello) de la elección por medio de mera sensación de los sentidos (la de lo que agrada de un modo meramente subjetivo), esto es, de lo agradable, lleva consigo el concepto de una ley; pues sólo según una ley puede ser universal la validez de la complacencia para el que enjuicia. Pero la facultad de representarse lo universal es el *entendimiento*. Así, es el juicio de gusto tanto un juicio estético como un juicio del entendimiento, pero considerado en la unión de ambos (por ende, el último no como puro). — El enjuiciamiento de un objeto por medio del gusto es un juicio sobre la concordancia o el conflicto de la libertad en el juego de la facultad de imaginación y de la conformidad del entendimiento a leyes, y atañe, por ende, sólo a la forma de *enjuiciar* estéticamente (esta conciliación de las representaciones sensibles), no de crear productos en los cuales se perciba aquélla; pues esto sería el *genio*, cuya fogosa vitalidad necesita frecuentemente ser moderada y limitada por el decoro del gusto.

La *belleza* es lo único que corresponde al gusto; si bien lo *sublime* también pertenece al enjuiciamiento estético, no corresponde al gusto. Sin embargo, la *representación* de lo sublime puede y debe ser bella en sí;[186] si no, es ruda, bárbara y contraria al gusto. Incluso la *presentación* de lo malo y lo feo (por ejemplo, en Milton la figura de la muerte personificada)[187] puede y tiene que ser bella, si se quiere dar la representación estética de un objeto, aun cuando fuera un *Tersites*;[188] pues, en otro caso, produce o displacer o asco: ambos acarrean el afán de alejar de sí una representación que se ofrece para goce, mientras que la *belleza* conlleva el concepto de invitación a unirse del modo más íntimo con el objeto,

esto es, al goce inmediato. — Con la expresión de un | *alma bella*[18] [242]
se dice todo lo que se puede al fin de trabar la más íntima unión con ella; pues la *grandeza del alma* y la *fortaleza del alma* conciernen a la materia (los instrumentos para ciertos fines); mas la *bondad del alma*, la forma pura bajo la cual todos los fines tienen que poder unirse y, por ende, donde es encontrada, es como el Eros del mundo de la fábula, *protocreador*, pero también *sobrenatural* — esta bondad del alma es el punto céntrico en torno al cual reúne el juicio de gusto todos sus juicios del placer sensible conciliado con la libertad del entendimiento.

NOTA

¿Cómo puede haber sido que principalmente las lenguas modernas hayan designado la facultad estética de enjuiciar con una expresión (*gustus, sapor*) que alude meramente a un cierto instrumento sensible (el interior de la boca) y tanto a la distinción como a la elección de cosas comestibles por medio de él? — No hay ninguna situación en la que la sensibilidad y el entendimiento, unidos en un mismo goce, puedan prolongarse tanto y repetirse con complacencia tan frecuentemente, — como una buena comida en grata compañía. — La primera se considera sólo como un vehículo para el entretenimiento de la segunda. El gusto estético del anfitrión se muestra en la habilidad para elegir con validez universal, lo que empero no puede efectuar mediante sus propios sentidos, porque sus invitados acaso elegirían otros manjares o bebidas, cada uno según su gusto privado. El anfitrión acude, pues, a la *multiplicidad*, es decir, a que haya para cada uno algo conforme a sus sentidos; lo cual da por resultado una validez universal comparativa. Su habilidad para elegir los mismos invitados, de suerte que se dé una mutua conversación general (que bien se llama gusto también, pero es propiamente la

razón en su aplicación al gusto y distinta de éste), no puede ser tratada dentro de la cuestión presente. Y así es como el sentimiento orgánico, a través de un sentido especial, ha podido suministrar el nombre para un sentimiento ideal, a saber, de una elección sensible de validez universal. — Todavía más singular es esto: que la habilidad de comprobar por medio de este sentido si algo es un objeto de goce para un mismo sujeto (no si su elección es universalmente válida) (*sapor*) se haya alzado hasta dar la denominación de la sabiduría (*sapientia*); probablemente a causa de que un fin absolutamente necesario no necesita de reflexiones ni de ensayos, | sino que llega inmediatamente al alma a través del disfrute [243]
de su conveniencia.[190]

§68. Lo *sublime* (*sublime*) es la *magnitud* que suscita temor reverente (*magnitudo reverenda*) por su extensión o por su grado; la aproximación a lo sublime (para adecuarse a él con sus fuerzas) es atractiva, mas el temor de desaparecer en la propia estimación al compararse con él es, al mismo tiempo, intimidante (por ejemplo, el trueno sobre nuestra cabeza o una alta y salvaje montaña); con ello se suscita, si se está en seguridad, la concentración de las propias fuerzas para aprehender el fenómeno, y al mismo tiempo la inquietud de no poder alcanzar su magnitud, el *asombro* (un sentimiento agradable por la continua superación del dolor).[191]

Lo *sublime*, si bien es el contrapeso, no es lo contrario de lo bello: porque el esfuerzo y el intento de elevarse a la aprehensión (*apprehensio*) del objeto despierta en el sujeto un sentimiento de su propia magnitud y fuerza; mientras que la representación intelectual de lo sublime en la *descripción* o la presentación puede y tiene que ser siempre bella. En otro caso se torna el asombro *espanto*, cosa muy diferente de la *admiración*, que es un enjuiciamiento en el que no se siente saciedad de asombrarse.

La grandeza que es desproporcionada a su fin (*magnitudo monstrosa*) es lo *monstruoso*.[192] De aquí que los escritores que han querido realzar la extensa magnitud del imperio ruso hayan hecho mal titulándolo monstruoso, pues en esto va implícita una censura: como si *fuese demasiado grande* para un único gobernante. — *Aventurero* es un hombre que tiene la propensión a enredarse en acontecimientos cuya narración veraz es semejante a una novela.

Si bien lo sublime no es, pues, un objeto del gusto, sino del sentimiento de conmoverse, su expresión artificiosa en la descripción y el decorado (en obras accesorias, *parerga*) puede y debe ser bella: porque, en otro caso, es salvaje, ruda y repelente, y así, contraria al gusto.

| *El gusto encierra una tendencia a fomentar externamente la moralidad*[193] [244]

§69. El gusto (como sentido formal, por decirlo así) se orienta hacia la *comunicación* de su sentimiento de placer o displacer a los demás y encierra una receptividad para sentir, afectado uno mismo con placer por esta comunicación, una complacencia (*complacentia*) de ello en compañía de los demás (sociahnente). Ahora bien, la complacencia —que no puede considerarse válida meramente para el sujeto que siente, sino también para cualquier otro, esto es, universalmente, porque tiene que encerrar una necesidad (de esta complacencia), por ende, un principio de ella *a priori*, para poder ser pensada como tal— es una complacencia en la concordancia del placer del sujeto con el sentimiento de cualquier otro según una ley universal que tiene que surgir de la legislación universal del que siente, o sea, de la razón; esto es: la elección según esta complacencia está sometida, en cuanto a su forma, al principio del deber. Por lo tanto, el gusto ideal tiene una tendencia a fomentar externamente la moralidad. —

Hacer al hombre *civilizado* [*gesittet*] para su posición social, ciertamente no quiere decir tanto como formarlo *moralmente bueno* [*sittlich-gut*], pero predispone para esto mediante el esfuerzo de complacer a otros en dicha posición (a ser apreciado o admirado).[194] — De este modo pudiera llamarse al gusto moralidad de la apariencia externa; a pesar de que esta expresión, tomada literalmente, encierra una contradicción, pues el ser civilizado implica la *apariencia* o el comportamiento de moralmente bueno e incluso un grado de ello, a saber, la inclinación a poner ya en la apariencia de ello cierto valor.

§70. Ser civilizado, decente, de buenas maneras, pulido (con eliminación de la rudeza), sólo es, empero, la condición negativa del gusto. La representación de estas propiedades en la facultad de imaginación puede ser un modo de representación externamente *intuitiva*, con gusto, de un objeto o de la propia persona, mas sólo para dos sentidos, el oído y la vista. La música y el arte plástico (pintura, escultura, arquitectura y jardinería) plantean pretensiones al gusto como receptividad de un sentimiento de placer para las meras formas de intuición externa; la primera, en cuanto al oído; el segundo, en cuanto a la vista. Por el contrario, encierra el modo de representación *discursiva* por medio del lenguaje oral o | de la escritura, dos artes en que puede mostrarse el gusto: la *oratoria* y la *poesía*. [245]

Observaciones antropológicas sobre el gusto

A) *DEL GUSTO DE LA MODA*

§71. Es una propensión natural del hombre compararse en su comportamiento con alguien más importante (el niño con el adulto, el más humilde con el más distinguido) e imitar su porte. Una ley de esta imitación,

para no parecer en absoluto inferior a los demás y referente a aquello en que no se tiene en cuenta ningún fin utilitario, es la *moda*. Ésta entra, por tanto, bajo la rúbrica de la *vanidad*, puesto que en su intención no reside ningún valor intrínseco; e igualmente de la *tontería*, porque hay en ella, empero, una coerción de hacerse guiar servilmente por el mero ejemplo que otros muchos nos dan en la sociedad. Estar *a la moda* es una cosa del gusto; del que *fuera de* la moda sigue un uso anterior, se dice que es *anticuado*; el que concede incluso un valor a no seguir la moda es un hombre *estrafalario*. Siempre es mejor, sin embargo, ser un necio en seguir la moda que ser un necio en no seguirla, si es que se quiere calificar semejante vanidad con este duro nombre: título que la manía de la moda merece realmente cuando sacrifica verdadera utilidad o incluso deberes a dicha vanidad. — Todas las modas son, ya por su propio concepto, modos de vivir variables. Pues si el juego de la imitación se fija, ésta se convierte en el *uso*, en el cual ya no se mira para nada el gusto. Lo que en la moda se aprecia es, pues, la novedad, y ser fértil en inventar toda suerte de formas exteriores, aun cuando éstas degeneran frecuentemente hasta lo aventurado y en parte feo, es propio del tono de los cortesanos, principalmente de las damas, a quienes entonces siguen ávidamente los demás, y en los estamentos inferiores cargan con ellas todavía mucho tiempo cuando aquéllas ya las han abandonado. — Así, pues, no es la moda propiamente una cosa del gusto (puesto que puede ser extremadamente contraria a él), sino de la mera vanidad de aparentar distinción, y de la rivalidad por superarse mutuamente (de este modo los *élégants de la cour*, otras veces llamados *petits maîtres*, son fanfarrones).

Con el verdadero gusto, el gusto ideal, puede relacionarse la *magnificencia*, o sea, algo | sublime que a la par es bello (como un magnífico cielo [246]
estrellado, o si no suena a demasiado poco, aquella iglesia de San Pedro en Roma). Pero la *pompa*, una ostentación fastuosa por pura exhibición,

puede sin duda ser relacionada también con el gusto, pero no sin que éste rehuse; porque la pompa está calculada para el gran montón, que encierra en sí mucha plebe y cuyo gusto, como tosco que es, requiere más sensaciones sensibles que capacidad de enjuiciamiento.

B) *DEL GUSTO ARTÍSTICO*

Tomo aquí en consideración sólo las artes de la palabra, la *oratoria* y la *poesía*, porque apuntan a un estado del ánimo mediante el cual éste se despierta inmediatamente a la actividad y por ende tienen su lugar en una *antropología pragmática*, donde se intenta conocer al hombre desde el punto de vista de aquello que se puede hacer de él.

El principio del ánimo que vivifica por medio de *ideas* se llama *espíritu*.[195] — El *gusto* es una mera facultad regulativa de enjuiciar de la forma en el enlace de lo múltiple en la facultad de imaginación; el espíritu, la facultad productiva de la razón que da a priori a la imaginación un *modelo* de dicha forma. Espíritu y gusto: el *primero* para crear ideas, el *segundo* para limitarlas a la forma adecuada a las leyes de la facultad de imaginación productiva y, de esta manera, *formarlas* (*fingendi*) *originalmente* (no imitando). Un producto compuesto con espíritu y gusto puede llamarse en general *poesía* y es una obra del *arte bello*, preséntese inmediatamente a los sentidos por medio de los ojos o de los oídos, pudiendo éste llamarse también *arte poética* (*poetica in sensu lato*) y ser arte pictórico, de la jardinería, arquitectónico o musical y de la versificación (*poetica in sensu stricto*). Mas el *arte poética*, en oposición a la *oratoria*, sólo se diferencia de ésta por la mutua subordinación del entendimiento y la sensibilidad, de suerte que la primera es un *juego* de la sensibilidad *ordenado* por el entendimiento; la segunda una empresa del entendimiento, *vivificado* por la sensibilidad; ambos empero, el orador tanto como el poeta (en sentido

lato), son *poetas* y producen de su seno nuevas | figuras (composiciones de lo sensible) en su facultad de imaginación.* [247]

Por ser el talento poético una habilidad artística y, ligado al gusto, un talento para el arte bello, que en parte persigue una ilusión (aunque grata y con frecuencia también indirectamente saludable), no puede menos de suceder que se haga de él un uso grande (con frecuencia también nocivo) en la vida. — Merece la pena, pues, exponer algunas cuestiones y observaciones sobre el carácter del poeta, o también sobre el influjo que su empresa tiene en él y en los demás, y la apreciación de ésta.

¿Por qué entre las artes bellas (de la palabra) gana la palma la poesía a la oratoria, persiguiendo ambas exactamente los mismos fines? — Porque la poesía es a la par música (cantable) y tono, un sonido por sí solo agradable, que el mero lenguaje no es. Más aún, la oratoria toma prestado de la poesía un elemento que se asemeja a la música, el *acento*, sin el cual el discurso carecería de los necesarios momentos intermedios de reposo y de avivamiento. Pero la poesía no gana la palma sólo a la oratoria, sino también a cualquier otra arte bella: a la pintura (que incluye la escultura) e incluso a la música. Pues esta última es sólo *arte bella* (y no meramente agradable) porque sirve de vehículo a la poesía. Tampoco hay entre los poetas tantas cabezas superficiales (incapaces para las empresas) como entre los músicos: porque aquéllos hablan también al entendimiento, éstos meramente a los sentidos. — Un buen poema es

* La novedad de la presentación de un concepto es una exigencia capital que hace el arte bello al poeta, aun cuando el concepto mismo no fuera nuevo. — En cuanto al entendimiento (prescindiendo del gusto), se tienen los siguientes términos para indicar el aumento de nuestros conocimientos por medio de una nueva percepción. — *Descubrir* algo, percibir por primera vez lo que ya existía, por ejemplo, América, la fuerza magnética que se dirige hacia el polo, la electricidad del aire. — *Inventar* algo (traer a la realidad lo que aún no existía), por ejemplo la brújula, el aeróstato. — *Encontrar* algo, recuperar por medio de la búsqueda lo perdido. — *Imaginar* y *concebir* (por ejemplos, instrumentos para artistas, o máquinas). — *Idear* con conciencia, representar lo que no es verdad como verdad, como en las novelas, siempre que se haga sólo para entretenimiento. — Mas una invención hecha pasar por verdad es una mentira.
Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne. Horacio.[196]

el medio más eficaz para avivar el ánimo. — — Pero no meramente del poeta, | sino de todo poseedor del arte bello vale que es menester nacer [248] siéndolo y no puede llegarse a serlo mediante la asiduidad y la imitación; e igualmente, que el artista necesita para el logro de su trabajo que le arrebate un humor feliz, como un momento de inspiración (de donde que se le llame también *vates*), porque lo que se hace según preceptos y reglas carece de espíritu (resulta estéril), mas un producto del arte bello requiere no únicamente gusto, que puede estar fundado en la imitación, sino también originalidad del pensamiento, que es lo que, como vivificando de suyo, se llama espíritu. — El *pintor de la naturaleza* con el pincel o la pluma (esto último en prosa o en versos) no es el espíritu bello, porque se limita a imitar; el *pintor de ideas* es el solo maestro del arte bello.

¿Por qué se entiende por el poeta habitualmente un autor de *versos*, esto es, de un lenguaje que se escande (que se habla siguiendo un compás, como la música)? Porque, anunciando una obra del arte bello, aparece con una solemnidad que tiene que satisfacer (por la forma) al *gusto* más fino; pues en otro caso no sería bella. — Pero porque cuando más se requiere esta solemnidad es en la representación bella de lo sublime, se ha llamado (por Hugo Blair)[197] a semejante solemnidad afectada sin verso una "*prosa que se ha vuelto loca*". — La versificación, por otra parte, tampoco es poesía si carece de espíritu.

¿Por qué es la rima en los versos de los poetas de los tiempos modernos, cuando cierra felizmente el pensamiento, un gran requisito del gusto en nuestra parte del mundo, por el contrario un repelente choque contra las leyes del verso en los poemas de los tiempos antiguos, de tal suerte que, por ejemplo, en alemán los versos libres gustan poco, mientras que un Virgilio latino puesto en rima todavía logra agradar menos? Probablemente porque en los antiguos poetas clásicos la prosodia era rigurosa, mas a las lenguas modernas les falta en gran parte, y entonces el oído es

compensado mediante la rima, que cierra el verso sonando igual que el anterior. En un solemne discurso en prosa resulta ridícula una rima por azar producida entre otras frases.

¿De dónde viene la *libertad poética*,[198] que no corresponde al orador, de pecar alguna que otra vez contra las leyes del lenguaje? Probablemente de que la ley de la forma no le estreche demasiado en la expresión de un gran pensamiento.

¿Por qué una poesía mediocre es insoportable, pero un discurso mediocre | todavía bien tolerable? La causa parece estar en que la solemnidad [249]
del tono suscita en todo producto poético gran expectación, y, precisamente porque no se satisface ésta como es habitual, se hunde más de lo que merecería acaso el valor prosaico de la obra. — Finalizar una poesía con un verso que pueda retenerse como una sentencia deja un regusto de deleite y remedia muchas soserías, por eso entra también en el arte del poeta.

El hecho de que en la vejez se seque la *vena poética*, a una edad en que las ciencias siguen anunciándole a la buena cabeza una buena salud y actividad en sus empresas, proviene probablemente de que la belleza es una *flor*, la ciencia un *fruto*, esto es, la poesía tiene que ser un arte libre que en gracia a la multiplicidad requiere ligereza, mas en la vejez desaparece (y con razón) esta ligereza mental; porque, además, el *hábito* de sólo avanzar en la misma trayectoria de las ciencias lleva consigo la ligereza, y la poesía, que requiere para cada uno de sus productos originalidad y *novedad* (y para ello agilidad), no armoniza bien con la vejez; salvo, quizá, en cosas del ingenio *cáustico*, en los epigramas y *xenia*,[199] donde más es, a la verdad, cosa seria que juego.

El hecho de que los poetas no hagan tanta fortuna como los abogados y otros eruditos de profesión radica ya en la predisposición del temperamento que se requiere en general para ser poeta nato: a saber, ahuyentar las preocupaciones jugando sociablemente con los pensamientos. — Una

peculiaridad que concierne al *carácter*, a saber, la de *no tener carácter*, sino ser versátil como el tiempo, caprichoso y poco confiable (sin maldad), hacerse deliberadamente enemigos, pero sin odiar precisamente a nadie, y hacer mordaz befa del amigo, sin querer causarle pena, está implícita en una predisposición del *ingenio* desequilibrado, que domina sobre la facultad de juzgar práctica y es en parte innata.

DEL LUJO

§72. El *lujo* (*luxus*) es el exceso en el bien vivir social, *acompañado de gusto*, en una comunidad (y que es, por ende, contrario al bienestar de ésta). El mismo exceso, pero *carente de gusto*, es la pública *disipación* (*luxuries*). — Si se toman en consideración ambos | tipos de efectos so- [250]
bre el bienestar, es el lujo un *dispendio dispensable* que hace pobre; la disipación, uno que pone *enfermo*. El primero es compatible todavía con el progreso de la cultura nacional (en el arte y la ciencia); la segunda sobresatura de goce y produce finalmente asco. Ambas cosas son más un fausto (brillar por fuera) que un goce propio; el primero por la elegancia (como en bailes y obras de teatro) para el gusto ideal, la segunda por la abundancia y multiplicidad para el sentido del *gusto* (físico, como, por ejemplo, un banquete del lord-alcalde). — Si el gobierno está autorizado a limitar ambas cosas con leyes suntuarias, es una cuestión cuya respuesta no nos compete aquí. Pero tanto las artes bellas como las agradables, que en parte debilitan al pueblo, para poder gobernarlo mejor, obrarían justamente contra la intención del gobierno si se diera un rudo espartanismo.

Un buen modo de vida es la adecuación del bien vivir a la sociabilidad (o sea, acompañada de gusto). De aquí se ve que el lujo perjudica el buen modo de vida, y la expresión "él sabe vivir", que se usa refiriéndose a un varón acaudalado o distinguido, señala la habilidad de su elección en el

goce social, que encierra sobriedad, hace el goce provechoso para ambas partes y está calculado para que dure.

De aquí se ve que —como el lujo no puede reprocharse a la vida doméstica, sino sólo a la pública— la relación del ciudadano con la comunidad, en lo tocante a la libertad de rivalizar para embellecer la propia persona o cosas (en fiestas, bodas y funerales, y así hasta descender al buen tono en el trato común), acaso adelantándose a la utilidad, difícilmente debería gravarse con prohibiciones suntuarias: porque tiene la ventaja de vivificar las artes y restituye así a la comunidad los gastos que pudiera haberle causado un dispendio semejante.

| Libro tercero [251]
De la facultad de apetecer

§73. *Apetito* (*appetitio*) es la autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro, como efecto de esta autodeterminación.[200] El apetito sensible habitual se llama *inclinación*. Apetecer sin aplicar la fuerza a la producción del objeto es *deseo*. Éste puede dirigirse a objetos para procurarse los cuales el sujeto mismo se siente impotente, y es entonces un deseo *vano* (ocioso). El deseo vano de aniquilar el tiempo intermedio entre apetecer y conseguir lo apetecido es un *anhelo*. El apetito indeterminado en su objeto (*appetitio vaga*), que se limita a impulsar al sujeto a salir de su estado presente, sin saber en cuál quiere entrar, puede llamarse deseo caprichoso (al que nada satisface).

La inclinación difícil o absolutamente invencible por la razón del sujeto es una *pasión*. Por el contrario, el *afecto* es el sentimiento de un placer o displacer en el estado presente, que no permite que se abra paso en el sujeto la *reflexión* (la representación racional de sí se debe entregarse o resistirse a él).

Estar sometido a los afectos y a las pasiones es probablemente siempre una *enfermedad del alma*, porque ambos excluyen el dominio de la razón. Ambos son también igualmente violentos por su grado; mas en lo tocante a su cualidad, son esencialmente diferentes, tanto en el método de prevenirlos como en el de curarlos que el médico de almas habría de aplicar.[201]

| *De los afectos en su oposición a la pasión* [252]

§74. El afecto es un ataque por sorpresa de la sensación, con que resulta suspendida la compostura de ánimo (*animus sui compos*). Es, pues, pre-

cipitado, esto es, crece veloz hasta un grado del sentimiento que hace imposible la reflexión (es desconsiderado). — La ausencia de afectos sin disminución de la fuerza de los móviles de actuar es la *flema*, en el buen sentido de la palabra, una propiedad del varón enérgico (*animi strenui*), consistente en no dejarse arrastrar de la tranquila reflexión por la fuerza de los móviles. Lo que el afecto de la ira no hace a toda marcha, ya no lo hace; y se olvida fácilmente. La pasión del odio, empero, se toma tiempo para arraigar profundamente y vengarse de su adversario. — Un padre, un maestro, no podrán castigar, solamente con que hayan tenido la paciencia de escuchar las súplicas de perdón (no la justificación). — Obligad a uno que entra iracundo en vuestro cuarto para deciros con intensa indignación duras palabras. Obligadle cortésmente a sentarse; si lo lográis, sus reproches serán más suaves: porque la comodidad de estar sentado es un relajamiento que no se concilia nada bien con los gestos amenazadores y los gritos del estar de pie. La pasión (como disposición del ánimo perteneciente a la facultad de apetecer), por el contrario, se toma tiempo y es reflexiva, por intensa que sea, para conseguir su fin. — El afecto obra como el agua que rompe su dique; la pasión, como un río que se sume cada vez más hondo en su lecho. El afecto obra sobre la salud como un ataque apopléjico; la pasión, como una tisis o consunción. — El afecto puede considerarse como una borrachera, que se duerme, si bien después se tiene dolor de cabeza; la pasión, como una enfermedad causada por la ingestión de un veneno o una degeneración, que necesita un médico de almas interior o exterior, el cual, sin embargo, las más de las veces no sabe prescribir ningún medio curativo radical, sino casi exclusivamente paliativos.

Donde hay mucho afecto existe comúnmente poca pasión; como en los franceses, que por su impulsividad son versátiles en comparación con los italianos y los españoles (también los hindúes y los chinos), los cuales en su rencor incuban la venganza o en su amor son constantes

hasta la demencia. — Los afectos son sinceros y francos; las pasiones, por el contrario, solapadas y disimuladas. Los chinos reprochan a los ingleses | que son impetuosos y ardientes "como los tártaros"; los ingleses a los chinos, que son unos estafadores hechos y derechos (o a sangre fría), a quienes este reproche no hace abandonar lo más mínimo su pasión. — — Al afecto debe considerarse como una *borrachera*, que se duerme; la pasión, como una *demencia*, que incuba una representación que anida en el alma cada vez más profundamente. — Quien *ama*, bien puede, empero, seguir *viendo*; pero quien se *enamora* se torna inevitablemente ciego para los defectos del objeto amado, aun cuando suele recuperar la vista ocho días después de la boda. — Aquel a quien el afecto suele arrebatar como un *raptus* es, por muy benigno que sea el afecto, semejante a un perturbado; mas porque poco después le remuerde, se trata sólo de un paroxismo, que se intitula *desconsideración*. Probablemente hay incluso quien desea poder airarse, y Sócrates estaba en duda de si no sería bueno airarse a veces; pero poder dominar el afecto hasta el punto de ser capaz de reflexionar a sangre fría si se debe dar rienda suelta a la ira o no parece ser algo contradictorio. — Una pasión, por el contrario, no se la desea ningún hombre. Pues, ¿quién quiere dejarse meter entre cadenas, cuando puede ser libre? [253]

De los afectos en particular

A) *Del gobierno del ánimo respecto a los afectos*

§75. El principio de la *apatía*[202] a saber, que el sabio no debe nunca ser presa del afecto, ni siquiera de aquél de la compasión con los males de su mejor amigo, es un principio moral sumamente justo y sublime de la escuela estoica; pues el afecto deja (más o menos) ciego. — Sin embargo, que la naturaleza haya implantado en nosotros la predisposición para él

fue sabiduría de la naturaleza para *provisionalmente*, antes aún de que la razón haya llegado a la fortaleza necesaria, tomar las riendas, es decir, agregar a los móviles morales del bien para su vivificación los del estímulo patológico (sensible),[203] como un sustituto interino de la razón para que los vivifique. Pues, por lo demás, es el afecto, considerado por sí solo, en todo tiempo carente de inteligencia; se hace a sí mismo incapaz de perseguir su propio fin, y, por lo tanto, no es sabio dejar adrede que surja de sí mismo. — Sin embargo, puede la razón, con la representación del
bien moral por medio | del enlace de sus ideas con intuiciones (ejemplos) [254]
que les sirvan de base, producir una vivificación de la voluntad (en los discursos religiosos o políticos dirigidos al pueblo, o también solitariamente a sí misma), y ser así vivificadora de las almas respecto al bien, no como efecto, sino como causa de un afecto, siempre que esta razón, empero, siga llevando las riendas, y se produzca un *entusiasmo*[204] hacia el buen propósito que, no obstante, debe contarse propiamente como perteneciente a la *facultad de apetecer* y no al afecto como un *sentimiento* sensible más intenso. —

El *don natural* de una *apatía* con suficiente fortaleza del alma es, como se ha dicho, la *flema* feliz (en sentido moral).[205] Quien está dotado de ella, si bien no por ello es ya sabio, sí ha recibido de la naturaleza el favor de que le resulte más fácil que a otros llegar a serlo.

En general, no es la intensidad de un cierto sentimiento lo que constituye el estado del afecto, sino la falta de la reflexión necesaria para comparar este sentimiento con la suma de todos los sentimientos (de placer o displacer) en el mismo estado. El rico, a quien su criado, al transportar en una fiesta una bella y rara copa de cristal, se la rompe torpemente, tendría este accidente por nada si en el mismo momento comparase esta pérdida de *un* deleite con la cantidad de *todos* los deleites que le ofrece su estado feliz de hombre rico. Mas se abandona exclusivamente a este único sentimiento de dolor (sin hacer rápidamente en el pensamiento aquel cálculo);

no es sorprendente, pues, que se sienta como si hubiese perdido toda su felicidad.

B) *De los diversos afectos mismos*

§76. El sentimiento que impulsa al sujeto a permanecer en el estado en que se encuentra es *agradable*; el que le impulsa a abandonarlo, *desagradable*. Acompañado de conciencia, el primero se llama *deleite* (*voluptas*); el segundo, *hastío* (*taedium*). En cuanto afecto, aquél se llama *alegría*; éste, *tristeza*. — La *alegría desatada* (no moderada por el cuidado de ningún dolor) y la tristeza que abisma (no mitigada por ninguna esperanza), el *pesar*, son afectos que ponen en peligro la vida. Empero, se ha visto por las | listas de defunciones que más personas han perdido *súbitamente* la [255] vida por la primera que por la última; porque el ánimo se abandona entero a la *esperanza* como afecto, al abrirse inesperadamente la perspectiva de una felicidad inmensa, y así el afecto es creciente hasta llegar a la asfixia; por el contrario, el pesar siempre temeroso es naturalmente combatido todavía por el ánimo, y así sólo mata lentamente.

El *espanto* es el temor súbitamente suscitado que hace perder la compostura al ánimo. Semejante a un espanto es lo *sorprendente*, que deja *estupefacto* (mas todavía no *consternado*) y que despierta al ánimo para que se recoja en la reflexión; es el estímulo del *asombro* (que ya encierra en sí reflexión). A los experimentados no les acaece tan fácilmente; mas al arte le es propio representar lo habitual por un lado que resulta sorprendente. La *ira* es un espanto que a la par pone rápidamente en movimiento las fuerzas para resistir al mal. El temor a un objeto que amenaza con un mal indeterminado es la *zozobra*. Ésta puede acompañar a uno sin que sepa de un objeto particular de ella, una opresión nacida de causas meramente subjetivas (un estado morboso). La *vergüenza* es una angustia producida por el recelado desprecio de una

persona *presente* y, como tal, un afecto. Por lo demás, cabe avergonzarse sensiblemente sin la presencia de aquel ante quien se siente la vergüenza; pero entonces ésta no es un *afecto*, sino, como el pesar, una *pasión*, que consiste en atormentarse a sí mismo persistente, pero vanamente, con el desprecio; la vergüenza como afecto ha de surgir, por el contrario, repentinamente.

Los afectos son, en general, morbosos accidentes (*síntomas*), y pueden dividirse (por analogía con el sistema de Brown)[206] en *esténicos* o procedentes de la fuerza y *asténicos* o procedentes de la debilidad. Aquéllos son de una cualidad *excitante*, mas también por ello frecuentemente agotadora; éstos, de una cualidad que distiende la fuerza vital, mas que también por ello prepara frecuentemente la reposición. — *Reír* con afecto es alegría *convulsiva*. *Llorar* acompaña a la sensación que se *funde*, de una ira impotente ante el destino o ante otros hombres, como una ofensa recibida de ellos; y esta sensación es de un *alma dolorida*. Pero ambos, reír y llorar, serenan; ya que son un librarse de un impedimento de la fuerza vital mediante efusiones (pues se puede reír también hasta el llanto, si se ríe hasta el agotamiento). Reír es *varonil*; llorar, por el contrario, *femenino* (en el varón, | *afeminado*), y únicamente el *arrebato* de llanto, [256]
y esto por magnánima, pero impotente participación en el ajeno padecer, puede perdonársele al varón, en cuyos ojos brillarán las lágrimas, sin dejarlas caer en gotas, ni menos acompañarlas con sollozos y hacer una música repugnante.[207]

Del recelo y la valentía

§77. Zozobra, angustia, terror y pánico, son grados del miedo, esto es, del retroceso ante el peligro. La compostura del ánimo de enfrentar este peligro reflexivamente es el *denuedo*; la fortaleza del sentido interno (*ataraxia*) gracias a la cual no se le infunde a alguien fácilmente miedo es

la *intrepidez*. La falta de denuedo es la *cobardía*;* la de intrepidez, la *timidez*.

Corajudo es el que *no se espanta*; *denuedo* lo tiene el que con reflexión *no cede* al peligro; *valiente* es aquel cuyo denuedo es *constante* en medio de los peligros. *Arriesgado* es el despreocupado que osa meterse en peligros porque los desconoce. *Audaz*, el que los enfrenta aun conociéndolos; *temerario*, el que, siendo visible la imposibilidad de alcanzar su fin, se expone al mayor peligro (como Carlos XII en Bender). Los turcos llaman a sus valientes (acaso por obra del opio) *locos*. — La cobardía es, pues, un *deshonroso desaliento*.

Estar espantado no es una cualidad *habitual*, consistente en sentir fácilmente miedo, pues ésta se llama timidez; sino simplemente un *estado* y una disposición accidental, las más de las veces meramente debido a causas corporales, de no sentirse lo suficientemente preparado ante un peligro que se presenta de súbito. A un jefe de ejército que esté en camisa de dormir y se le anuncie la inesperada aproximación del enemigo, bien se le puede parar la sangre un momento en las cámaras del corazón; y en cierto general observó su médico que cuando tenía ácidos en el estómago era apocado y tímido. El *coraje* es meramente cualidad temperamental. El *denuedo*, por el contrario, descansa en principios y es una virtud. La razón da al varón resuelto una fuerza que la naturaleza le rehúsa a veces. El espanto en | los combates provoca incluso evacuacio- [257]
nes benéficas, que han hecho proverbial una burla (no tener el corazón en su sitio); pero se pretende haber observado que aquellos marineros que al oír la llamada de pelear corren al evacuatorio son luego los más valientes en el combate. Exactamente lo mismo se observa también en la garza real, cuando el halcón se cierne sobre ella y ella se dispone al combate contra él.

* La palabra *poltron* (tomada de *pollex truncatus*) se tradujo en latín tardío como *murcus* y denominaba un hombre que se corta el dedo pulgar para no tener que ir a la guerra.[208]

La *paciencia* no es, por consiguiente, denuedo. Es una virtud[209] femenina; porque no emplea la fuerza para resistir sino que espera hacer imperceptible mediante el hábito el padecer (o soportar). El que bajo el bisturí del cirujano, o presa de los dolores de la gota o del mal de piedra, *grita*, no por ello es en este estado cobarde o melindroso; es, igual que el maldecir cuando al andar se tropieza con una piedra suelta de la calle (con el dedo gordo, de donde está tomada la palabra *hallucinari*),[210] antes bien un estallido de ira con el que la naturaleza pretende, por medio del grito, poner fin a la parada de la sangre en el corazón. — Una paciencia de índole especial es la que demuestran los indios de América, que cuando están acorralados arrojan sus armas, y sin implorar perdón, se dejan matar tranquilamente.[211] ¿Hay aquí más denuedo que el que manifiestan los europeos, que en este caso se defienden hasta el último hombre? A mí paréceme ser meramente una vanidad de bárbaros: preservar a su tribu el honor por el hecho de que su enemigo no pueda obligarles a lamentarse y sollozar como prueba de su sumisión.

El denuedo como afecto (perteneciente, por ende, por una parte a la sensibilidad) puede despertarse también por obra de la razón y ser así verdadera valentía (fortaleza de la virtud).[212] El no dejarse intimidar por indirectas ni burlas aguzadas con ingenio, mas por esto mismo tanto más peligrosas, contra las cosas respetables, sino seguir firmemente su marcha, es un denuedo moral que no posee más de uno que se porta como valiente en el campo de batalla o en el duelo. Pues es menester, para resolverse a algo que el deber manda ejecutar, aun a riesgo de sufrir la burla de los demás, incluso un alto grado de denuedo, porque el *celo del honor* es el constante compañero de la virtud, y el que por lo demás está suficientemente preparado contra la *violencia* raras veces se siente capaz de arrostrar la mofa, cuando se le niega con una risa burlona aquella pretensión de honor.

El comportamiento que da una apariencia externa de denuedo, es decir, | de no ceder nada en materia de respeto en comparación con los demás, se llama *osadía*; en oposición a la *cortedad*, una especie de timidez y preocupación de no resaltar ventajosamente a los ojos de los demás. — Aquella no puede censurarse en cuanto justa confianza en sí mismo. Mas aquella *osadía** en el comportamiento que da a alguien la apariencia de no preocuparse por nada del juicio de los demás sobre él es *impertinencia*, insolencia, o, con expresión mitigada, inmodestia; ésta no pertenece, pues, al denuedo en la acepción moral de la palabra. [258]

Si el suicidio[214] presupone también denuedo o exclusivamente desaliento, no es una cuestión moral, sino meramente psicológica. Cuando se comete meramente para no sobrevivir al propio honor, o sea, por *ira*, parece denuedo; pero si es el agotamiento de la paciencia en el padecer, por obra de la *tristeza*, que agota lentamente toda paciencia, es un *desalentarse*. Parécele al hombre ser una especie de heroísmo mirar a la muerte directamente en los ojos y no temerla, cuando ya no puede seguir amando la vida. Pero si, aun temiendo la muerte, no puede dejar de seguir amando la vida en toda condición, y así tiene que preceder una confusión del ánimo por obra de la angustia, para proceder al suicidio, el hombre muere por cobardía, por no poder soportar más los tormentos de la vida. — El modo de llevar a cabo el suicido da a conocer en cierto modo esta diferencia de disposición del ánimo. Cuando el medio elegido mata súbitamente y sin salvación posible, como, por ejemplo, el pistoletazo, o (como lo llevaba consigo a la guerra un gran monarca, para el caso de que cayese prisionero)[215] un sublimado corrosivo, o echarse a un agua profunda con los bolsillos llenos de piedras, no se puede negar denuedo

* Esta palabra debería realmente escribirse *Dräustigheit* (de *Dräuen* o *Drohen* ["amenazar"]) y no *Dreistigkeit* porque el tono y aspecto de un hombre tal hace temer a los otros que él también puede ser rudo. De la misma manera, se escribe *liederlich* por *lüderlich*, si bien el primer término indica un hombre frívolo, voluble, pero no intratable y de buen ánimo, en tanto que el segundo indica un hombre depravado, que inspira displacer a todos.[213]

al suicida. Pero si se trata de la cuerda que todavía puede ser cortada por otros, o de un veneno vulgar que puede ser extraído del cuerpo por el médico, o un tajo en el pescuezo, que puede ser cosido y curado, en los cuales atentados el suicida, cuando es aún salvado, se regocija comúnmente | y no lo intenta más, es una cobarde desesperación por debilidad, [259]
no una vigorosa, que requiere todavía fortaleza de la compostura del ánimo para realizar semejante acto.

No siempre son almas meramente abyectas e infames las que resuelven desatarse del peso de la vida de tal modo; más bien no es de temer fácilmente semejante acto de aquellas que no tienen sentimiento alguno del verdadero honor. — Sin embargo, como el acto resulta siempre atroz y el hombre hace con él de sí mismo un monstruo, es digno de notar que en las épocas de injusticia pública y declarada legal por un estado revolucionario (por ejemplo, el Comité de Salvación Pública de la República Francesa) varones pundonorosos (por ejemplo, Roland)[216] hayan tratado de anticiparse a la ejecución legal por medio del suicidio, que aquellos mismos habrían declarado reprobable en un régimen constitucional. El motivo de ello es éste. Hay en toda ejecución *legal* algo de afrentoso, porque es una *pena*, y si la ejecución es injusta, no puede el que es víctima de la ley reconocerla como *merecida*. Ahora bien, esto lo demuestra, una vez que está votado a la muerte, prefiriendo elegirla como un hombre libre e infiriéndosela *él mismo*. De aquí también que algunos tiranos (como Nerón) considerasen como una muestra de favor el permitir que el condenado se matase *él mismo*: porque así la muerte tenía lugar con más honor. — — La moralidad de esto no pretendo defenderla.

El denuedo del guerrero es, todavía, muy distinto de aquél del duelista, bien que el *duelo* goce de la indulgencia del gobierno y en el ejército se haya hecho de él, hasta cierto punto, una cuestión de honor contra una ofensa en la que el superior no se mezcla; sin estar permitida, empero,

públicamente por la ley. — Este hacer la vista gorda al duelo[217] es un principio espantoso, no bien meditado por la autoridad del Estado; pues hay también infames que se juegan la vida para llegar a valer algo, mientras que no se está refiriendo en absoluto a los que corriendo peligro hacen algo por la conservación del Estado.

La valentía es el denuedo *conforme a leyes* de no temer ni siquiera la pérdida de la vida en lo que manda el deber. La impavidez sola no la constituye, sino que la irreprochabilidad moral (*mens conscia recti*) debe ir unida a ella, como en el caballero Bayard (*chevalier sans peur et sans reproche*).[218]

| *DE LOS AFECTOS QUE SE DEBILITAN A SÍ MISMOS RESPECTO A SU FIN* (IMPOTENTES ANIMI MOTUS) [260]

§78. Los afectos de la ira y de la vergüenza tienen de propio que se debilitan a sí mismos respecto a su fin. Son sentimientos súbitamente suscitados, en los que se experimenta un mal como si fuese una ofensa, pero que por su vehemencia hacen a la par incapaz de rechazarlo.

¿Quién es más de temer, el que, presa de vehemente ira, *palidece* o el que *enrojece*? El primero es de temer en el acto; el segundo no menos, pero más tarde (por avidez de venganza). En el primer estado se espanta el hombre que ha perdido la compostura de dejarse arrastrar a una vehemencia en el uso de su fuerza, que pudiera más tarde remorderle; en el segundo, el espanto se convierte súbitamente en el temor de que pudiera hacerse *visible* la conciencia de la incapacidad para la propia defensa. — Ambos estados, cuando pueden desahogarse mediante la rápida compostura del ánimo, no son nocivos a la salud; donde no es así, son en parte peligrosos para la vida misma, en parte, cuando su explosión se reprime, dejan tras sí un rencor, esto es, el agravio de no haberse comportado decentemente frente a una ofensa; lo cual se evita, empero,

simplemente con que puedan desahogarse en palabras. Mas ambos afectos son de tal naturaleza que hacen enmudecer y se presentan, por ende, a una luz desventajosa.

El hábito de la *iracundia* bien puede ser quitado mediante una disciplina interna del ánimo; pero la debilidad de un sentimiento del honor excesivamente delicado en la vergüenza no se deja suprimir con tan fáciles artificios. Pues, como dice *Hume*[219] (que padecía él mismo de esta debilidad —de cortedad para hablar en público—), el primer intento de portarse con osadía, si falla, hace todavía más tímido, y no hay otro medio que empezar por tratar con personas de cuyo juicio sobre nuestro comportamiento nos importe poco, para ir prescindiendo paulatinamente de la presunta importancia del juicio de los demás sobre nosotros y acabar estimándose interiormente en pie de igualdad con ellos. El hábito correspondiente engendra la *franqueza*, que está igualmente alejada de la *cortedad* y de la *osadía* ofensiva.

Simpatizamos, ciertamente, con la vergüenza del otro, como con un dolor, pero no con su *ira*, si él nos relata el motivo de ella | encontrándo- [261]
se presa de este afecto; pues ante aquel que se encuentra en este estado no se halla seguro ni siquiera el que escucha su relato (de una ofensa padecida).

El *asombro* (la perplejidad de hallarse en lo inesperado)[220] es una excitación del sentimiento que primero impide el juego natural de los pensamientos, y es, por tanto, desagradable, pero luego promueve tanto más la afluencia de ellos hacia la representación inesperada y resulta, por ende, agradable; se llama *estupefacción*, empero, propiamente a este afecto sólo cuando es absolutamente incierto si la percepción tiene lugar en estado de vigilia o de sueño. Un neófito en el mundo se asombra de todo; pero quien ha llegado a conocer el curso de las cosas gracias a una múltiple experiencia, toma por principio fundamental el no asombrarse de nada (*nihil admirari*). Quien, por el contrario, persigue con mirada escrutadora

y reflexivamente el orden de la naturaleza en la gran multiplicidad de ésta, quedará *estupefacto* de una sabiduría que no esperaba: una admiración de la cual no logra desprenderse (asombrarse bastante); pero este afecto es incitado entonces tan sólo por la razón, y es una especie de sacro horror al ver abrirse a los propios pies el abismo de lo suprasensible.[221]

DE LAS EMOCIONES CON QUE LA NATURALEZA FOMENTA MECÁNICAMENTE LA SALUD

§79. Con algunos afectos se fomenta mecánicamente por la naturaleza la salud. A ellos pertenecen particularmente la *risa* y el *llanto*.[222] Ciertamente la ira, cuando es dado reprender valientemente (mas sin tener que cuidarse de encontrar resistencia), es un medio bastante seguro de hacer la digestión, y más de una ama de casa no tiene otra agitación íntima que el regañar a los hijos y a la servidumbre, y, efectivamente, si los hijos y la servidumbre se limitan a comportarse con paciencia, se difunde por la maquinaria corporal uniformemente una agradable fatiga de la fuerza vital; pero este medio no carece de todo peligro, a causa de la posible resistencia de aquellos convecinos.

La *risa* bondadosa (no pérfida, vinculada a la amargura) es, por el contrario, más apreciada y saludable: a saber, lo que se hubiese debido recomendar a aquel rey de Persia que instituyó un premio para aquel | "que inventase un nuevo deleite". — La exhalación del aire, que [262]
en la risa ocurre a empujones (como convulsivamente) (y del cual el estornudo es sólo un efecto pequeño, aunque también vivificador, cuando su estrépito puede resonar incontenido), *intensifica* gracias al saludable movimiento del diafragma el sentimiento de la fuerza vital. Ahora bien, sea un bufón pagado (un arlequín) el que nos haga reír, o un socarrón redomado que forme parte del círculo de amigos y que no parezca tramar nada malo, "el que lo tenga por detrás de las orejas" y no se ría con los

demás, sino que con aparente simplicidad rompa súbitamente una tensión expectante (como una cuerda tensa): siempre es la risa una vibración de los músculos que forman parte del aparato digestivo, y favorece ésta mucho más de lo que lo haría la sapiencia del médico. También una gran zoncería, producto de un desacierto de la facultad de juzgar, puede tener exactamente el mismo efecto —bien que a costa del presuntamente más avisado—.*

El *llanto*, una inhalación acompañada de sollozos (convulsiva), cuando, además, está acompañado de efusión de lágrimas, es, en cuanto medio lenitivo del dolor, igualmente una precaución de la naturaleza a favor de la salud; una viuda que, como suele decirse, no quiere que se le consuele, esto es, que no se le impida derramar las lágrimas, cuida sin saberlo ni propiamente quererlo su salud. Un arrebato de ira en este estado interrumpiría pronto la efusión de lágrimas, pero con daño de la persona; aunque no siempre el sentimiento de alma dolorida, sino también la ira puede hacer saltar lágrimas a mujeres y niños. — Pues el *sentimiento de la propia* | *impotencia* contra un mal, que acompaña a [263]
un afecto intenso (sea de ira o de tristeza), llama en su auxilio los signos naturales exteriores que, al menos, desarman a un alma viril (con arreglo al derecho del más débil). Esta expresión de la ternura, como debilidad del sexo, no debe conmover al *varón* compasivo hasta hacerlo llorar, pero sí saltar las lágrimas a los ojos; porque en el primer

* Ejemplos de esto último pueden ponerse en masa. Pero sólo quiero citar uno que oí de boca de la difunta condesa de K., una dama que era ornato de su sexo.[223] Estaba de visita en su casa el conde *Sagramoso*, que tenía entonces la misión de instalar la orden de los Caballeros de Malta en Polonia (según la ordenación de Ostrog), cuando casualmente llegó un profesor natural de Königsberg, pero empleado en Hamburgo por la afición de algunos ricos comerciantes como coleccionista de historia natural y director de sus gabinetes correspondientes, el cual visitaba a sus parientes de Prusia; a este profesor le dijo el conde, por hablar algo con él, en su alemán defectuoso: "Yo he tenido en Hamburgo una *Ant*, pero se me ha muerto". Al vuelo cogió el profesor la palabra y preguntó: "¿Por qué no la mandó disecar?". Había tomado la palabra inglesa *Ant*, que significa "tía", por la palabra *Ente* ("pato"), y porque se le ocurrió inmediatamente que tendría que haber sido un pato muy raro, deploró el gran perjuicio. Es fácil imaginarse la risa que hubo de suscitar este malentendido.

caso atentaría contra su propio sexo y con su femineidad no serviría de amparo a la parte más débil, pero en el segundo no demostraría al otro sexo la compasión de que su virilidad le hace un deber, a saber, el de tomarlo bajo su amparo; como lo lleva consigo el carácter que los libros de caballería atribuyen al varón valiente y que es puesto justamente en esta actitud protectora.

Pero, ¿por qué a los jóvenes les gusta más la *tragedia* y prefieren ponerla en escena también, por ejemplo, cuando quieren dar una fiesta en honor de sus padres, mientras que los viejos prefieren lo *cómico* e incluso lo burlesco?[224] La causa de lo primero es, en parte, exactamente la misma que la que impulsa a los niños a desafiar el peligro: probablemente por obra de un instinto de la naturaleza que les lleva a probar sus fuerzas; en parte también porque, dada la despreocupación de la juventud, de las impresiones que oprimen el corazón o espantan, no queda resto de melancolía tan pronto como se ha terminado la obra, sino sólo el agradable cansancio que sigue a una intensa agitación interna y que induce de nuevo a la jovialidad. Por el contrario, en los viejos no se borra esta impresión tan fácilmente, ni pueden producir de nuevo en sí tan fácilmente la disposición de estar contentos. Un arlequín de ingenio rápido les produce, con sus ocurrencias, una benéfica conmoción del diafragma y de los intestinos, con lo cual el apetito se aumenta para la cena subsiguiente y se hace provechoso con la locuacidad.[225]

Observación general

Ciertos sentimientos corporales internos están *emparentados* con los afectos, pero no lo son ellos mismos: porque son solamente instantáneos, pasajeros y no dejan huellas; tal es el *horripilarse*, que acomete a los niños cuando oyen por la noche a sus nodrizas cuentos de fantasmas. — *Estremecerse*, como si le volcasen a uno encima un chorro

de agua fría (igual que en un chaparrón), entra también en ellos. No la percepción del peligro, sino la mera idea del peligro | —aunque se [264] sabe que no existe ninguno—, produce esta sensación, que cuando es mero arrebato, no explosión del espanto, no parece ser precisamente desagradable.

El *vértigo* e incluso el *mareo* parecen pertenecer por su causa a la clase de estos peligros ideales. — Por una tabla echada en tierra se puede avanzar sin vacilación; pero si está echada sobre un abismo, o, para quien tiene los nervios débiles, simplemente sobre una zanja, resulta con frecuencia realmente peligrosa la vacua preocupación del peligro. La oscilación de un barco, incluso con viento suave, consiste en hundirse y elevarse. Al hundirse, la tendencia de la naturaleza es elevarse (porque todo hundirse en general lleva consigo la representación del peligro), por ende, el movimiento del estómago y del intestino de abajo hacia arriba va unido mecánicamente a un estímulo del vómito, que aumenta más todavía si el paciente mira por la ventana del camarote[226] y encuentra alternativamente frente a sus ojos el cielo y el mar, con lo que se robustece más aún la ilusión de un suelo que cede bajo él.

Un actor que en sí sea frío, solamente que posea, además, entendimiento y una fuerte facultad de imaginación, logra frecuentemente conmover más con un afecto afectado (artificial) que con el verdadero. Un verdadero enamorado está en presencia de su amada tímido, torpe y poco seductor. Pero uno que haga meramente el *enamorado* y tenga además talento, puede representar su papel de un modo tan natural, que haga caer por completo en sus lazos a la pobre engañada; justamente porque su corazón está despreocupado, su cabeza clara y él, por tanto, en plena posesión del libre uso de su habilidad y sus fuerzas para imitar de modo muy natural la apariencia del amante.

La risa bondadosa (franca) es (como perteneciente al afecto de la jovialidad) *sociable*; la pérfida (sarcástica), *hostil*. El distraído (como Terrasson,[227] con el gorro de dormir en lugar de la peluca sobre la cabeza y el sombrero bajo el brazo, absorto completamente por la querella acerca de la primacía de los antiguos o de los modernos en las artes y ciencias, y entrando solemnemente) da frecuente ocasión a la primera; se le hace objeto de risa, pero no de *irrisión*. El *hombre estrafalario* no sin entendimiento es objeto de risa, sin que le cueste nada; él ríe también. — El que se ríe mecánicamente (sin espíritu) es insípido y hace la compañía insulsa. El que en sociedad no se ríe, es o mustio o pedante. Los niños y más aún | las niñas deben ser acostumbrados pronto a una sonrisa franca [265] y desembarazada; pues la hilaridad en los rasgos del rostro se imprime poco a poco en el interior y funda una *disposición* a la jovialidad, afabilidad y sociabilidad, que prepara tempranamente esta aproximación a la virtud de la benevolencia.

Tomar en sociedad a uno por blanco del ingenio (tomarle el pelo), sin ser, empero, agresivo (burla sin mordacidad), y estando él con su ingenio pertrechado para una réplica análoga y dispuesto a provocar en la reunión un jovial reír, es un modo bondadoso y a la vez cultivador de vivificarla. Pero si esto sucede a costa de un bobalicón, al que se le arroja al otro como una pelota, la risa, en cuanto alegría del mal ajeno, es, por lo menos, poco fina, y si sucede con un parásito que por glotonería se presta para el juego travieso o consiente en hacerse el necio, es la risa una prueba de mal gusto, tanto como de un aturdido sentido moral en aquellos que son capaces de reírse en tal caso a mandíbula batiente.[228] Pero la situación de un bufón de la corte, encargado de sazonar de risa la comida de la más alta persona, para que se conmueva benéficamente su diafragma, zahiriendo a sus distinguidos servidores, está, según se tome, *por encima* o *por debajo* de toda crítica.

De las pasiones

§80. La *posibilidad* subjetiva de que surja un cierto apetito anteriormente a la representación de su objeto es la *propensión* (*propensio*); — la *compulsión* interna de la facultad de apetecer a tomar posesión de este objeto, antes de que se le conozca, el *instinto* (como el impulso sexual o el impulso paternal de los animales a proteger a sus crías, etc.). — El apetito sensible que le sirve al sujeto de regla (hábito) se llama *inclinación* (*inclinatio*). — La inclinación que impide a la razón compararla, en vista de una cierta elección, con la suma de todas las inclinaciones, es la *pasión* (*passio animi*).

Se comprende fácilmente que las pasiones, puesto que se pueden asociar con la más tranquila reflexión, no teniendo que ser irreflexivas como el afecto, ni tampoco tormentosas y pasajeras, sino arraigándose, pueden coexistir incluso con el argüir — causan el mayor perjuicio a la libertad, y si el afecto | es una *borrachera*, la pasión es una *enfermedad* que aborrece [266]
toda medicina y, por ende, es mucho peor que todos aquellos movimientos pasajeros del ánimo, que, al menos, excitan el propósito de corregirse; en lugar de lo cual la pasión es un encantamiento que rechaza también la corrección.

Se denomina a la pasión con la palabra *afán* (afán de honores, afán de venganza, afán de dominación, etc.), fuera de la del amor en el *estar enamorado*. La causa es que cuando este último apetito se ha satisfecho (mediante el goce), cesa a la par el apetito, al menos respecto de la misma persona, por lo cual puede considerarse como pasión un enamoramiento apasionado (en tanto la otra parte persiste en la negativa), pero no un amor físico: porque éste no encierra, respecto del objeto, un principio *constante*. La pasión presupone siempre una máxima del sujeto, la de actuar según un fin que le prescribe la inclinación. Está, pues, enlazada en todo momento con la razón del sujeto, y a los meros animales no se les pue-

de atribuir pasiones, como tampoco a los puros seres racionales. El afán de honores, el afán de venganza, etc., porque nunca están perfectamente satisfechos, se cuentan precisamente por ello entre las pasiones, como enfermedades contra las cuales sólo hay paliativos.

§81. Las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces, incurables: porque el enfermo no quiere curarse y se sustrae al poder del único principio por obra del cual pudiera suceder esto. La razón va también en la esfera práctica sensible de lo universal a lo particular con arreglo al principio fundamental: no por complacer a *una* inclinación relegar todas las restantes a la sombra o a un rincón, sino cuidar de que aquélla pueda coexistir con la suma de *todas* las inclinaciones.[229] — El *apetito de honores* de un hombre siempre puede ser una dirección de su inclinación aprobada por la razón; pero el que apetece honores quiere también ser amado por otros, necesita del trato complaciente con otros, conservar su estado patrimonial y otras cosas similares.[230] Ahora bien, si es *apasionadamente* apetente de honores, es ciego para estos fines, a los cuales sus inclinaciones le invitan igualmente a perseguir, y pasa por alto el peligro de que los demás le odien o huyan su trato o que él empobrezca por sus gastos. Es una locura (la de hacer de la *parte* de su fin el *todo*) que contradice directamente a la razón misma en su principio formal.

| De aquí que las pasiones sean no meramente, como los afectos, disposiciones *desgraciadas* del ánimo, que están preñadas de muchos males, sino también *malas* sin excepción, y el apetito de mejor índole, aunque se dirija a lo que corresponda (por la materia) a la virtud, por ejemplo, la beneficencia, es (por la forma), tan pronto se convierte en pasión, no perjudicial de un modo meramente *pragmático*, sino también reprobable desde el punto de vista *moral*. [267]

El afecto causa un perjuicio momentáneo a la libertad y al dominio sobre sí mismo. La pasión los abandona y encuentra su placer y satisfacción en la mentalidad de esclavo. Como, sin embargo, la razón no ceja en su llamamiento a la libertad interna, el desgraciado suspira entre sus cadenas, de las que, empero, no puede desatarse: porque han crecido unidas a sus propios miembros, por decirlo así.

Con todo, han encontrado las pasiones también sus panegiristas (pues, ¿dónde no se encontrarán, una vez que la malicia se haya establecido en los principios fundamentales?), y se dice: "jamás se ha hecho nada grande en el mundo sin intensas pasiones, y la Providencia misma las ha plantado sabiamente como resortes en la naturaleza humana".[231] — Esto puede, probablemente, concederse de diversas *inclinaciones*, de las que, como una necesidad natural y animal, la naturaleza viviente (incluso la del hombre) no puede prescindir. Pero que pudieran, e incluso debieran, convertirse en *pasiones*, no lo ha querido la Providencia, y representárselas desde este punto de vista podrá serle perdonado a un poeta (para decir con Pope: "Si la razón es un imán, son las pasiones vientos");[232] pero el filósofo no debe admitir este principio fundamental, ni siquiera para encomiarlo como una disposición provisional de la Providencia que ésta hubiese puesto de propósito en la naturaleza humana antes de que el género humano hubiese llegado al debido grado de cultura.

División de las pasiones

Se dividen en las pasiones de la inclinación *natural* (innata) y las de la inclinación procedente de la cultura del hombre (adquirida).

Las pasiones del primer género son la *inclinación a la libertad* y | la [268]
inclinación sexual, ambas relacionadas con el afecto. Las del segundo gé-

nero son el *afán de honores*, el *afán de dominar* y el *afán de poseer*, que no están vinculadas a la impetuosidad de un afecto, sino a la perseverancia de una máxima orientada hacia ciertos fines. Aquéllas pueden llamarse pasiones *ardientes* (*passiones ardentes*); éstas, como la mezquindad, pasiones *frías* (*frigidae*). Pero todas las pasiones son apetitos dirigidos exclusivamente de unos hombres a otros, no a cosas, y se puede tener, sin duda, mucha inclinación a un campo fértil o a una vaca similar, para utilizarlos, pero no una *afección* (que consiste en la inclinación a la *comunidad* con otros); mucho menos una pasión.

A) *DE LA INCLINACIÓN A LA LIBERTAD COMO PASIÓN*

§82. Es la más vehemente entre todas en el hombre natural, en un estado en que no puede evitar el entrar en pretensiones recíprocas con los demás.

Quien sólo puede ser feliz según la elección de *otro* (sea éste todo lo benévolo que se quiera), siéntese con razón infeliz. Pues ¿qué garantía tiene de que su poderoso prójimo coincidirá en el juicio sobre el bien con el suyo propio? El salvaje (todavía no habituado a la sumisión) no conoce mayor desgracia que caer en ésta, y con razón, en tanto no le dé seguridad una ley pública; hasta que la disciplina no le haya hecho paulatinamente paciente. De aquí su estado de constante guerra, con la intención de mantener a los demás tan lejos de él como fuese posible, y de vivir diseminado por los desiertos. Más aún: el niño que acaba de desprenderse del seno materno parece entrar en el mundo gritando, a diferencia de todos los demás animales, meramente a causa de considerar su incapacidad para servirse de sus miembros como una coacción, con lo que al punto anuncia una pretensión de libertad (de que ningún

otro animal tiene la representación).* — Los pueblos nómadas, | como [269]
no están apegados a ningún territorio (en cuanto pueblos pastores), por ejemplo, los árabes, se aferran tan fuertemente a su modo de vida, aunque no plenamente exento de coerción, y tienen una elevación de espíritu tal, para mirar con desprecio a los pueblos *sedentarios*, que no han podido desviarles en milenios las fatigas inherentes a él. Los pueblos meramente cazadores (como los *olennos-tunguses*)[234] se han incluso ennoblecido realmente con este sentimiento de la libertad (a diferencia de las demás tribus emparentadas con ellos). — Así, no despierta sólo el concepto de la libertad bajo leyes morales un afecto que se llama entusiasmo, sino que la mera representación sensible de la libertad externa eleva la inclinación a perseverar en ella o a ampliarla hasta llegar a una vehemente pasión.

Tratándose de simples animales, incluso la inclinación más vehemente (por ejemplo, la unión sexual) no se llama pasión: porque ellos no tienen razón, única que funda el concepto de la libertad, y con la que entra en conflicto la pasión, cuya manifestación puede atribuirse, pues, al hombre. — Si bien hay hombres de los que se dice que aman ciertas cosas (la bebi-

* *Lucrecio*, como poeta que es, interpreta este fenómeno del reino animal, de hecho notable, de otra manera:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
Cui tantum in vita restet transire malorum![233]

| Esta perspectiva no puede tenerla todavía el niño recién nacido; pero que el sentimiento de in- [269]
comodidad en él no procede del dolor corporal, sino de una *idea* oscura (o representación análoga a ésta) de libertad y del obstáculo contra ella, la *injusticia*, se descubre por las *lágrimas* que se enlazan con el grito un par de meses después del nacimiento, lo que revela una especie de exacerbación, cuando se esfuerza por acercarse a ciertos objetos o simplemente a modificar su estado y se siente impedido para hacerlo. — Este impulso a tener voluntad propia y a tomar el impedimento como una ofensa se distingue también especialmente por su tono y deja traslucir una malicia que la madre se ve obligada a castigar, pero habitualmente se replica con gritos todavía más vehementes. Exactamente lo mismo sucede cuando cae por su propia culpa. Los hijos de otros animales juegan, los del hombre disputan a temprana edad unos con otros, y es como si un cierto concepto de derecho (referente a la libertad externa) se desenvolviese al mismo tiempo que la animalidad y no se aprendiese paulatinamente.

da, el juego, la caza) o las odian (por ejemplo, el almizcle, el aguardiente) *apasionadamente*, no se llama a estas diversas inclinaciones o aversiones otras tantas *pasiones*, porque son solamente otros tantos diversos instintos, esto es, otras tantas formas de *mero padecer* en la facultad de apetecer, y, por ende, no merecen clasificarse por los objetos de la facultad de apetecer en cuanto cosas (de las que hay innúmeras), sino por el | principio [270] del uso o del abuso que los hombres hagan de su persona y libertad entre sí, cuando un hombre hace de otro un mero medio para su fin. — Las pasiones se dirigen propiamente sólo a hombres y sólo por ellos pueden ser satisfechas.

Estas pasiones son el *afán de honores*, el *afán de dominación*, el *afán de poseer*.

Como éstas son inclinaciones que se dirigen meramente a la posesión de los medios para satisfacer todas las inclinaciones que conciernen inmediatamente al fin, tienen en eso el aspecto de la razón: a saber, aspirar a la idea de una facultad unida a la libertad, única por la cual pueden alcanzarse fines en general. Sin embargo, la posesión de los medios para conseguir *cualesquiera* intenciones tiene un alcance mucho mayor que la inclinación dirigida a una inclinación aislada y su satisfacción. — Pueden llamarse también, por ende, inclinaciones del desvarío, que consisten en equiparar la mera opinión de otros sobre el valor de las cosas a su verdadero valor.

B) *DEL DESEO DE VENGANZA COMO PASIÓN*

§83. Las pasiones sólo pueden ser inclinaciones dirigidas de hombres a hombres, en tanto se hallan dirigidas a fines concordantes o discordantes unos con otros, esto es, amor u odio; pero el concepto de derecho, porque emana inmediatamente del concepto de la libertad externa, es un impulso mucho más importante y que mueve mucho más intensamente la voluntad

que el de la benevolencia; así, es el odio nacido de la injusticia padecida, esto es, el *apetito de venganza*, una pasión que emana irresistiblemente de la naturaleza del hombre, y por maliciosa que sea, está entretejida con la inclinación la máxima de la razón, por virtud del lícito *apetito de derecho*, de que aquélla es el análogon, y precisamente por esto una de las pasiones más vehementes y de más profundo arraigo; la cual, cuando parece extinta, todavía deja tras de sí en secreto un odio, llamado *rencor*, como un fuego que arde bajo la ceniza.

El *apetito* de hallarse en un estado con los demás hombres y en una relación con ellos en la que puede depararse a cada uno lo que quiere el *derecho* no es, sin embargo, ninguna pasión, sino un fundamento determinante | del libre albedrío por la razón pura práctica. Pero la *ex-* [271]
citabilidad del mismo por el mero amor de sí mismo, esto es, sólo en su provecho, no a favor de una legislación para todos y cada uno, es un impulso sensible del odio, no a la justicia, sino a lo *injusto* para nosotros; esta inclinación (a perseguir y destruir), como tiene por base una idea, aunque aplicada egoístamente, convierte el apetito de derecho contra el ofensor en una pasión de desquite cuya vehemencia llega frecuentemente hasta la demencia de exponerse a sí mismo a la ruina, sólo con que el enemigo no escape a ella, y (en la venganza de sangre) a hacer este odio incluso hereditario entre tribus; porque, se dice, la sangre del ofendido y todavía no vengado clama hasta que la sangre inocentemente vertida es lavada de nuevo con sangre —aunque ésta sea la de uno de sus inocentes descendientes.

C) *DE LA INCLINACIÓN A LA FACULTAD DE TENER INFLUENCIA EN GENERAL SOBRE LOS DEMÁS HOMBRES*

§84. Esta inclinación es la que más se acerca a la razón práctica técnica, esto es, a la máxima de la prudencia. — Pues llegar a dominar las incli-

naciones de otros hombres para poder dirigirlas y determinarlas según las propias intenciones es casi tanto como estar en *posesión* de los demás como si fuesen meros instrumentos de la propia voluntad. No es sorprendente que la aspiración a semejante *facultad* de tener influencia sobre los demás se convierta en pasión.

Esta facultad encierra, por decirlo así, un triple poder: los *honores*, el *mando* y el *dinero*; con ellos se logra, cuando se está en posesión de ellos, alcanzar, si no por una de estas influencias, por la otra, a todo hombre, y utilizarlo para las propias intenciones. — Las inclinaciones correspondientes, cuando se convierten en pasiones, son el *afán de honores*, el *afán de dominar* y el *afán de poseer*. Es cierto que aquí el hombre se torna el juguete (engañado) de sus propias inclinaciones, y con el empleo de tales medios falla su fin último; pero no hablamos aquí de la *sabiduría*, que no consiente pasiones en absoluto, sino sólo de la *prudencia* con que se puede manejar a los necios.

Pero las pasiones en general, por vehementes que sean como móviles sensibles, | son puras debilidades respecto a aquello que la razón prescri- [272]
be al hombre. De donde que la facultad del hombre sesudo para emplearlas al servicio de sus intenciones pueda ser relativamente tanto menor cuanto mayor sea la pasión que domine al otro hombre.

El *afán de honores* es aquella debilidad de los hombres a causa de la cual se puede tener influencia sobre ellos por medio de su *opinión*; el afán de dominación, por medio de su *temor*, y el afán de poseer, por medio de su propio *interés*. — En todas partes una mentalidad de esclavo, por medio de la cual, cuando otro se apodera de ella, tiene el poder de utilizarlo para sus propias intenciones por medio de sus propias inclinaciones. — Ahora bien, la conciencia de esta facultad en sí y de la posesión de los medios para satisfacer las propias inclinaciones excita la pasión todavía más que el uso de ellos.

a) *El afán de honores*

§85. No es *amor al honor*, una alta estimación que el hombre puede esperar de los demás a causa de su valor (moral) interno, sino un anhelo de *fama honrosa*, para la que es suficiente la apariencia. A la arrogancia[235] (una pretensión de que otros se menosprecien a sí mismos en comparación con nosotros, una tontería que obra en contra de su propio fin) — a esta arrogancia, digo, basta *adularle* para tener, gracias a esta pasión del tonto, mando sobre él. Los aduladores,* señores del sí, que a un hombre de importancia le dejan llevar gustosos la voz cantante, alimentan esta pasión que le hace débil y son los destructores de los grandes y poderosos que se entregan a este hechizo.

La *arrogancia* es un apetito de honor equivocado, que obra en contra de su propio fin y no puede considerarse como un medio deliberado de emplear para los propios fines a los demás hombres | (a quienes rechaza [273]
de sí); antes bien, es el arrogante el instrumento de los bellacos, llamado necio. Me preguntaba una vez un comerciante muy razonable y honrado:[236] "¿Por qué el arrogante es siempre a la vez rastrero?" (pues el comerciante había hecho la experiencia de que el que hacía ostentación de su riqueza como de su poder mercantil superior, si más tarde sufría pérdidas en sus bienes, no tenía ningún escrúpulo en arrastrarse). Mi opinión fue ésta: que, como la arrogancia es la pretensión dirigida a otro de *despreciarse* a sí mismo en comparación con el arrogante, pero un pensamiento semejante no puede caerle en mientes a nadie, sino sólo al que se siente a sí mismo pronto a rebajarse, la arrogancia da ya de suyo una señal jamás engañosa, la cual anticipa la bajeza de tales hombres.[237]

* Probablemente, la palabra *Schmeichler* ["adulador"] debe haberse dicho en sus primeros orígenes *Schmiegler* ("uno que se dobla y adapta"), para dirigir a capricho a un poderoso presumido utilizando su arrogancia; así como la palabra *Heuchler* ["hipócrita"] (propiamente debía escribirse *Hauchler* [derivado de *Hauch*, "aliento"]) quería significar un falsario que finge su *pía* humildad, ante un eclesiástico muy poderoso, con los *suspiros* mezclados a sus palabras.

b) *El afán de dominar*

Esta pasión es en sí injusta, y su exteriorización concítalo todo contra ella. Empieza, empero, por el temor de ser dominado por los demás, y se cuida de obtener a tiempo la ventaja del mando sobre ellos; lo cual es, sin embargo, un medio escabroso e injusto de utilizar para las propias intenciones a los demás hombres: porque en parte provoca la resistencia y es *poco inteligente*, en parte es contrario a la libertad, según las leyes que todo el mundo puede pretender, y es *injusto*. — Por lo que toca al arte de dominar *mediato*, por ejemplo, el del sexo femenino por medio del amor que infunde al masculino, para utilizar a éste en servicio de sus propias intenciones, no está comprendido bajo el mismo título: porque no lleva consigo mando alguno, sino que sabe dominar y cautivar al sumiso por medio de su propia inclinación. — No como si la parte femenina de nuestra especie estuviese libre de la inclinación a dominar sobre la masculina (justamente lo contrario es la verdad), sino porque no se sirve a este fin del mismo *medio* que el masculino, a saber, no del privilegio de la *fuerza* (a que se refiere aquí la palabra *dominar*), sino de los atractivos que encierra en sí una inclinación de la otra parte a ser dominada.[238]

| c) *El afán de poseer* [274]

La consigna es el dinero, y ante aquel a quien Plutón[239] favorece se abren todas las puertas que están cerradas para el menos rico. La invención de este medio, que, por lo demás, no tiene otro provecho (o al menos no debe tenerlo) que el de servir meramente al intercambio del empeño de los hombres y, por consiguiente, de todos los bienes físicos entre ellos, particularmente desde que está representado por metales, ha producido un afán de poseer que finalmente también sin el goce, en la mera posesión,

e incluso con la renuncia (del mezquino) a todo uso, encierra un poder del que se cree que basta para reemplazar la falta de cualquier otro. Esta pasión, enteramente carente de espíritu, si bien no siempre moralmente reprobable,[240] empero guiada de un modo meramente mecánico, es particularmente inherente a la vejez (como compensación de su impotencia natural), y ha procurado a ese medio universal, debido a su gran influencia, el nombre de una *potencia o facultad* sin más; esta pasión es tal que, una vez nacida, no consiente cambio, y que, si la primera de las tres hace odiado y la segunda *temido*, esta tercera hace despreciado.*

De la inclinación al desvarío como pasión

§86. Por el *desvarío*, como un móvil de los apetitos, entiendo la ilusión práctica interna que hace tomar lo subjetivo, en la causa eficiente, por objetivo. — La naturaleza pide de tiempo en tiempo excitaciones más intensas de la fuerza vital, para refrescar la actividad del hombre y que éste no pierda en el mero *deleite* el sentimiento de la vida. Para este fin le da a imaginar muy sabia y benéficamente al hombre, perezoso por naturaleza, objetos que asume como fines reales (modos de adquirir honores, mando y dinero), que le mantienen, a él que acomete a displacer una *empresa*, lo suficientemente *ocupado* | y le dan mucho que *hacer no haciendo nada*; [275] siendo el interés que el hombre toma por ellos un interés del mero desvarío, y jugando entonces realmente la naturaleza con el hombre, y aguijándole (al sujeto) a ir a su fin, mientras que el sujeto está (objetivamente) convencido de haberse propuesto un fin propio. — Estas inclinaciones del desvarío son apropiadas, justamente porque la fantasía es en ellas creado-

* Aquí hay que entender el desprecio en sentido moral; pues en el civil, cuando sucede, como Pope dice, que "el diablo bajo la forma de una lluvia de oro del cincuenta por ciento le cae al usurero en el regazo y se apodera de su alma", *admira* más bien el populacho al hombre que demuestra tan grande sabiduría mercantil.[241]

ra autónoma, para tornarse en sumo grado *apasionadas*, particularmente cuando se orientan hacia una *rivalidad* entre los hombres.

Los juegos del niño, la pelota, la lucha, las carreras, los soldados; después los del varón, el ajedrez, la baraja (en aquella ocupación persiguiéndose la mera ventaja del entendimiento, en la segunda a la vez la ganancia en dinero); finalmente, los del ciudadano, que prueba su suerte en las sociedades públicas con el faro o los dados, — son acicateados todos sin ellos saberlo, por la naturaleza, más sabia que ellos, para convertirse en proezas donde probar las fuerzas en pugna con los demás: propiamente a fin de que la fuerza vital se preserve del agotamiento y se mantenga activa. Dos de estos antagonistas creen jugar uno con otro; pero de hecho juega la naturaleza con ambos, de lo que puede la razón convencerlos claramente, si reflexionan qué mal se ajustan los medios elegidos por ellos a sus fines. — Pero el encontrarse bien mientras dura esta excitación, porque se hermana con las ideas del desvarío (ideas, aunque mal interpretadas), es precisamente la causa de propender a la pasión más intensa y duradera.*

Las inclinaciones del desvarío hacen al hombre débil supersticioso y al supersticioso débil, esto es, inclinado a esperar de circunstancias que no pueden ser *causas naturales* (de temer o de esperar algo), efectos, sin embargo, interesantes. Los cazadores, los pescadores, también los jugadores (particularmente a las loterías) son supersticiosos, y el desvarío que induce a la *ilusión* de tomar lo subjetivo por objetivo, la disposición del sentido interno por conocimiento de la cosa misma, hace comprensible a la vez la propensión a la superstición.[242]

* Un hombre de Hamburgo, que había perdido allí mismo una fortuna considerable en el juego, pasaba después su tiempo mirando a los jugadores. Preguntándole otro qué sentía cuando pensaba que había tenido una fortuna semejante, el primero respondió: "Si la poseyese una vez más, no sabría emplearla de un modo más agradable".

| *Del sumo bien físico* [276]

§87. El mayor goce de los sentidos, que no lleva consigo absolutamente ninguna mezcla de asco, es, en estado de salud, el *reposo después del trabajo*. — La propensión al reposo sin trabajo anterior, en el mismo estado, es la *pereza*. — Sin embargo, una negativa algo larga de volver a sus *empresas* y el dulce *far niente*[243] para reponer fuerzas no por eso es ya pereza: porque cabe estar *ocupado* (también en el juego) agradable y, a la vez, útilmente, y también el cambio de los trabajos según su cualidad específica es de esta manera, a la par, una múltiple reposición; mientras que el volver a un trabajo difícil que se dejó sin acabar requiere bastante resolución.

Entre los tres vicios de la *pereza*, la *cobardía* y la *falsedad*, parece el primero ser el más despreciable. Pero en este enjuiciamiento puede hacerse frecuentemente mucha injusticia al hombre. Pues la naturaleza ha puesto sabiamente también la repugnancia a trabajos sostenidos en el instinto de más de un sujeto, saludable tanto para éste como para los demás: porque el sujeto no soportaría acaso un desgaste de fuerzas largo o frecuentemente repetido sin agotamiento, sino que necesita de ciertas pausas de reposición. *Demetrio*[244] hubiese podido, pues, destinar no sin razón un altar también a esta maligna deidad (la pereza), ya que, si no se entremetiese la *pereza*, la maldad *sin descanso* cometería en el mundo mucho más mal del que ahora hay; si la *cobardía* no se apiadase de los hombres, la bélica sed de sangre pronto aniquilaría a éstos; y si no existiese la *falsedad* (ya que entre muchos malvados reunidos para un complot en gran número —por ejemplo, un regimiento— siempre habrá uno que lo delatará), dada la innata malicia de la naturaleza humana,[245] pronto serían abatidos Estados enteros.

Los más fuertes impulsos de la naturaleza, que ocupan el lugar de la razón que cuida invisiblemente del género humano por medio de una

razón superior (la del regidor del universo) que cuida en general del sumo bien físico del mundo, sin que la razón humana necesite intervenir en ello, son *el amor a la vida* y *el amor sexual*, el primero para la conservación del individuo, el segundo para la conservación de la especie; así, se conserva en suma y *progresivamente* la vida de nuestra especie dotada de razón, a pesar de que ella trabaja deliberadamente en su propia *destrucción* (por medio de las guerras); lo cual ni siquiera en medio de éstas impide a las criaturas racionales, cuya cultura | crece siempre, [277]
representar en perspectiva al género humano para los siglos venideros inequívocamente un estado de felicidad que ya no experimentará retroceso.

Del sumo bien físico-moral

§88. Los dos tipos del bien, el *físico* y el *moral*, no pueden ser mezclados, pues se neutralizarían y no actuarían a favor del fin de la verdadera felicidad;[246] sino que la inclinación al bien vivir y a la virtud, en lucha una con la otra, y la limitación del principio de la primera por el de la última, constituyen, chocando entre sí, el fin entero del hombre bien dispuesto, en una parte sensible, en la otra intelectual y moral; pero que, porque en la práctica es difícil de evitar la mezcla, necesita de un análisis mediante reactivos (*reagentia*) para saber cuáles son los elementos y la proporción de su combinación, que, unidos entre sí, pueden proporcionar el goce de una *felicidad decorosa*.

El modo de pensar que unifica el bien vivir con la virtud en el *trato social* es la *humanidad*. No se trata del grado del primero; pues el uno pide mucho, el otro poco, de lo que le parece necesario para ello, sino sólo del tipo de la relación, de cómo la inclinación al primero deba ser limitada por la ley de la última.

La sociabilidad es también una virtud, pero la *inclinación al trato social* se convierte frecuentemente en pasión. Mas si el goce del trato social es elevado ostentosamente por medio de prodigalidad, deja esta falsa sociabilidad de ser una virtud y es un bien vivir que perjudica la humanidad.[247]

* * *

Música, danza y juego constituyen una sociedad sin lenguaje (pues las pocas palabras que son necesarias para el último no fundan una conversación, que exige una comunicación recíproca de los pensamientos). El juego que, según se alega sólo debe servir para llenar de sobremesa el vacío de la | conversación, es, empero, comúnmente la cosa principal: como [278] medio de lucrarse en que se agitan intensamente los afectos, en que se establece una cierta convención de codicia, saqueándose unos a otros con la mayor cortesía, y en que mientras dura se toma un perfecto egoísmo por principio fundamental que nadie niega; una conversación que, a pesar de todo el refinamiento que pueda conseguir en las maneras, difícilmente podrá prometer un verdadero fomento a la unificación del bien vivir social con la virtud y, por consiguiente, a la verdadera humanidad.

El modo del bien vivir que mejor parece concordar todavía con ésta última es *una buena comida en buena* compañía (y, si puede ser, cambiante también), de la que Chesterfield[248] dice que no debe estar por debajo del número de las *Gracias*, ni tampoco por encima del de las Musas.*

Si tomo una mesa de comensales compuesta de puros hombres de gusto (unidos por el estético),** así como no tienen meramente la inten-

* Diez a una mesa: porque el anfitrión, que sirve a los invitados, no se cuenta.[249]

** En la mesa de un festín, en que la presencia de las damas restringe de suyo la libertad de los caballeros [*chapeaus* en el original][250] a lo decoroso, es un silencio súbito que se suscita a veces un accidente grave que amenaza con aburrimiento y en el que nadie se atreve a introducir algo nuevo y adecuado para que continúe la conversación; porque no debe sacárselo de la manga, sino

ción de gozar en común una comida, sino la mutua compañía (y entonces su número no puede pasar mucho del número de las Gracias): así ha de tener esta pequeña mesa de comensales por intención no tanto la satisfacción corporal —que cada uno puede tener también por sí solo—, cuanto el deleite social, para el que aquélla ha de parecer ser sólo el vehículo; siendo entonces aquel número el justo para no estancar la conversación o para no dividirse en pequeñas sociedades separadas con el comensal inmediato. Esto último no es gusto por | la conversación, que [279] ha de llevar siempre cultura consigo, en que uno habla constantemente con todos (no meramente con su vecino); por el contrario, los llamados banquetes de gala (festín y atiborramiento) carecen de todo gusto. Se comprende de suyo a este respecto que lo que se dice públicamente por un comensal indiscreto en perjuicio de un ausente en todas las mesas, incluso en las de restaurante, no es apto para hacer uso de ello *fuera* de la mesa, ni debe revelarse. Pues todo simposio lleva consigo, aun sin un pacto especialmente hecho para ello, una cierta santidad y deber de sigilo propio respecto a lo que posteriormente pudiera causar al compañero de mesa incomodidad fuera de ella: porque sin esta confianza se aniquilaría el deleite —tan provechoso para la cultura moral misma— de gozar en sociedad, e incluso de esta sociedad. — De aquí que yo, si de mi mejor amigo en una *llamada* sociedad pública (pues propiamente es siempre una *mesa*, por *grande* que sea, exclusivamente una sociedad privada, y sólo la sociedad civil en general es, en la idea, pública) — yo, digo, si de él se hablase algo desfavorable, le defendería y acaso intercedería en favor de él a mi propio riesgo con dureza y acritud de ex-

---

tomarlo de las novedades del día, con tal que sea interesante. Frecuentemente es una sola persona, particularmente si es la anfitriona, la que puede impedir esta interrupción y mantener la conversación en marcha constante: de suerte que concluya, como en un concierto, en medio de ruidosa jovialidad generalizada y por ello sea tanto más saludable; igual que el banquete de Platón, del que el convidado decía: "Tus comidas no agradan sólo cuando se las goza, sino también tantas veces como se recuerda de ellas".[251]

presión, pero no me dejaría utilizar como instrumento para difundir esa murmuración y llevarla al varón a quien se refiere. — No es meramente un *gusto* sociable, lo que tiene que dirigir la conversación, sino que son también principios fundamentales, que deben servir, a manera de condición restrictiva de su libertad, al intercambio abierto de los hombres con sus pensamientos en el trato social.

Hay en la confianza entre los hombres que comen juntos en una mesa algo análogo con antiguos usos, por ejemplo, del árabe, de quien el extranjero, tan pronto como ha podido conseguir de él probar una sola cosa (un trago de agua) en su tienda, puede contar también con su seguridad; o como cuando a la emperatriz rusa le fueron ofrecidos *pan* y *sal* por los diputados enviados a ella desde Moscú, y probándolos, pudo considerarse segura, por derecho de hospitalidad, contra toda persecución. — Comer juntos en una mesa se considera, en efecto, como la formalidad de semejante contrato de seguridad.

Comer solo (*solipsismus convictorii*) es insano para un | erudito *que* [280] *filosofa*;* no es restauración, sino (particularmente cuando llega a ser incluso una solitaria *glotonería*) agotamiento; trabajo agotador, no juego vivificador de los pensamientos. El hombre que *goza*, devorándose a sí mismo en el pensar durante una comida solitaria, pierde paulatinamente la viveza, que adquiere, por el contrario, cuando un compañero de mesa le

* Pues *quien filosofa* tiene que llevar consigo continuamente sus pensamientos, para descubrir mediante múltiples ensayos a qué principios deba anudarlos sistemáticamente, y las ideas, como no son intuiciones, vagan, por decirlo así, en el aire. El erudito en historia o matemáticas puede, por el contrario, ponerlas ante sí y de esta manera, con la pluma en la mano, ordenarlas inmediatamente conforme a reglas universales de la razón, bien que, como hechos, empíricamente, y así, porque lo anterior ha sido definido en ciertos puntos, proseguir al siguiente día el trabajo allí donde lo había dejado.[252] — Por lo que concierne al *filósofo*, no puede considerársele como *trabajador* en la construcción de las ciencias, esto es, no como un erudito, sino que tiene que considerársele como un *investigador de la sabiduría*. Es la mera idea de una persona que hace del fin último de todo saber prácticamente y (a este efecto) también teóricamente su objeto, y no se puede usar este nombre en plural, sino sólo en singular (el filósofo juzga así o así): porque designa una mera idea, mientras que decir *filósofos* aludiría a una pluralidad de aquello que, por el contrario, es una absoluta unidad.

ofrece con sus cambiantes ocurrencias nuevo material de vivificación, que él mismo no ha podido hallar.

En una mesa llena, en donde la multitud de los platos sólo tiene la finalidad de mantener largamente juntos a los convidados (*coenam ducere*), pasa la conversación habitualmente por tres fases: *1) contar*, *2) argüir* y *3) bromear*. — *A)* Las novedades del día, primero locales, luego foráneas, llegadas a través de cartas privadas y periódicos. — *B)* Una vez satisfecho este primer apetito, se hace la reunión más viva; pues como en el argüir es difícil de evitar que un mismo objeto puesto en camino sea enjuiciado de diversas maneras, y, sin embargo, cada quien no precisamente vilipendia su opinión, se suscitará una discusión que excita el apetito para fuentes y botellas, y, según el grado de impulsividad de la discusión y de la participación en ella, lo hace también provechoso. — *C)* Pero como el raciocinar es siempre una especie de trabajo y desgaste de fuerzas, mas éste acaba tornándose fastidioso cuando va acompañado de una ingestión más o menos abundante, cae la conversación naturalmente en el mero juego del ingenio, en parte para agradar también a las | mujeres presentes, sobre las cuales tienen [281] los pequeños ataques traviesos, pero no vergonzantes a su sexo el efecto de que ellas mismas se muestren favorablemente con su ingenio, y así termina la comida entre *risas*; las cuales, cuando son ruidosas y de buen corazón, las ha destinado la naturaleza a que con el movimiento del diafragma y del intestino favorezcan muy especialmente al estómago en su digestión, en cuanto bienestar corporal; aunque los partícipes del banquete —¡quién sabe cuántos!— crean encontrar cultura del espíritu en una intención de la naturaleza. — Una música que acompaña una solemne comida de grandes señores es el absurdo más falto de gusto que la glotonería haya podido inventar.

Las reglas de un banquete de buen gusto que *anime* a los reunidos son: *a)* La elección de un material de conversación que interese

a todos y dé siempre a alguien ocasión de añadir algo conveniente. *b)* No dejar que surja un silencio mortal, sino sólo pausas momentáneas en la conversación. *c)* No cambiar sin necesidad el tema, ni saltar de una materia a otra: porque el ánimo se ocupa inevitablemente al final del banquete, como al final de un drama (a los que también es similar la vida entera recorrida del hombre razonable), con el recuerdo de los variados actos del diálogo; y si en él no puede encontrar un hilo conductor, siéntese confundido y se da cuenta con mal humor de no haber avanzado en cultura, sino más bien de haber retrocedido. — Es menester agotar casi un tema entretenido antes de pasar a otro, y, al pararse el diálogo, saber insinuar imperceptiblemente y a modo de ensayo a los reunidos otra cosa emparentada con la anterior: así puede una sola persona tomar sobre sí en la reunión, sin que se note y sin que se envidie, esta dirección del diálogo. *d)* No dejar que surja ni que dure un *empecinamiento* ni en sí ni en los miembros de la reunión; antes bien, como este diálogo no debe ser una empresa, sino sólo un juego, desviar tal seriedad con una broma hábilmente aplicada. *e)* En la discusión seria, que, sin embargo, no es evitable, mantenerse a sí mismo y mantener su afecto cuidadosamente tan disciplinados que siempre resalten el respeto y la benevolencia recíprocos; en este respecto importa más el *tono* (que no ha de ser gritón ni arrogante) que el contenido del diálogo: a fin de que ninguno de los convidados retorne de la reunión a casa *desavenido* con otro.

| Por insignificantes que puedan parecer estas leyes de humanidad[253] [282]
refinada, particularmente al compararlas con las leyes morales puras, todo lo que promueve la sociabilidad, aunque sólo consista en máximas o maneras que agradan, es un traje que viste ventajosamente a la virtud y que es de recomendar a esta última, también en una manera seria. — El *purismo* del *cínico* y el *ascetismo* del *anacoreta*, carentes del bien vi-

vir social, son formas desfiguradas de la virtud y no invitan a seguirla;[254] abandonados de las Gracias, no pueden pretender humanidad.[255]

| SEGUNDA PARTE [283]
DE LA ANTROPOLOGÍA

LA CARACTERÍSTICA ANTROPOLÓGICA

De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior

| [284]

| División [285]

1) El carácter de la persona, *2)* el carácter del sexo, *3)* el carácter del pueblo, *4)* el carácter del género

A) *El carácter de la persona*

En sentido pragmático se sirve la ciencia universal *natural* (no civil) de los signos (*semiótica universalis*) de la palabra *carácter* en una doble acepción, pues por una parte se dice que cierta persona tiene *este* o aquel carácter (físico); por otra, que en general tiene *un* carácter (moral), que sólo puede ser, o uno o ninguno. El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; el segundo lo distingue como un ser racional, dotado de libertad. El varón de principios, de quien se sabe seguro lo que se ha de esperar, no por parte de su instinto, sino de su voluntad, tiene carácter. — De aquí que en la característica, en lo que entra en la facultad de apetecer (lo práctico), se pueda dividir sin tautología lo *característico* en: *a)* el *natural* o la predisposición natural, *b)* el *temperamento* o la mentalidad, y *c)* el *carácter* sin más o modo de pensar. — Las dos primeras predisposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la última (la moral), lo que él está pronto a hacer de sí mismo.[256]

I. *Del natural*

Que el hombre tenga un buen *ánimo* significa: no es terco, sino transigente; se enfadará, pero se calmará fácilmente | sin guardar rencor [286] (es negativamente bueno). — Por el contrario, para poder decir de él: "tiene un buen *corazón*", aunque esto entre también en la consideración sensible, implica decir algo más. Se trata de un impulso que lleva a lo prácticamente bueno, aun cuando esto no se realice siguiendo princi-

pios fundamentales: de suerte que la persona de buen ánimo y la de buen corazón son, ambas, personas que otra astuta podrá utilizar a su antojo. — Y, así, se refiere el natural más (subjetivamente) al *sentimiento* del placer o displacer con que una persona es afectada por otra (y aquél puede tener aquí algo de característico) que (objetivamente) a la *facultad de apetecer*, en la que la vida no se revela tan sólo en el sentimiento, *internamente*, sino también en la actividad, *externamente*, bien que se limite a hacerlo obedeciendo a los móviles de la sensibilidad. Ahora bien, en esta referencia consiste el *temperamento*, que hay que distinguir todavía de una disposición habitual (adquirida por medio del hábito), porque ésta tiene por base no una disposición natural, sino meras causas ocasionales.

II. *Del temperamento*

Fisiológicamente considerado se entiende, cuando se habla del temperamento, la *constitución* (la estructura fuerte o débil) y la *complexión* (lo que en el cuerpo hay de fluido y puesto en movimiento por la fuerza vital conforme a leyes, en lo que está comprendido también el calor o el frío que intervienen en la transformación de estos humores) *corporales*.

Pero *psicológicamente* examinado, esto es, como temperamento del *alma* (de la facultad de sentir y apetecer), se representan aquellas expresiones tomadas a la cualidad de la sangre simplemente como inspiradas en la analogía del juego de los sentimientos y apetitos con causas motrices corporales (entre las cuales es la sangre la más destacada).

De ello resulta que los temperamentos que adjudicamos meramente al alma pueden tener en secreto por concausa eficiente lo que hay de corporal en el hombre; además que, como *primero* admiten la división general en temperamentos del *sentimiento* y de la *actividad*, y *segundo*, cada uno de ellos puede ser vinculado con la excitabilidad (*intensio*) o relajación

(*remissio*) de la *fuerza vital*, sólo pueden reconocerse exactamente cuatro temperamentos simples (como en las cuatro figuras silogísticas por obra del *medius terminus*): el *sanguíneo*, el *melancólico*, el *colérico* y el *flemático*; | con lo que pueden conservarse las antiguas formas, que se limitan a [287] recibir una interpretación más cómoda, adaptada al espíritu de esta teoría de los temperamentos.[257]

En este contexto, la expresión de la *constitución de la sangre* no sirve para indicar la *causa* de los fenómenos que se dan en la persona afectada en su sensibilidad —sea según la patología humoral o según la patología nerviosa—,[258] — sino tan sólo para clasificarlos por los efectos observados; pues no se exige que se sepa de antemano la composición química de la sangre que autorice a dar nombre a una cierta propiedad temperamental, sino los sentimientos e inclinaciones que se recogen al observar a la persona, para determinar convenientemente el título de la clase particular que le corresponda.

La división general de la ciencia de los temperamentos puede ser, pues, en temperamentos del *sentimiento* y temperamentos de la *actividad*, y éstos pueden, por subdivisión, repartirse cada clase en dos tipos, que dan en conjunto los cuatro temperamentos. — Entre los temperamentos del *sentimiento* cuento el *sanguíneo*, A, y su contrario, el *melancólico*, B. — El primero tiene la peculiaridad de que la sensación es afectada rápida e intensamente, pero no penetra hondo (no es duradera); por el contrario, en el segundo la sensación es menos ostensible, pero arraiga profundamente. *En esto* hay que poner la diferencia entre los temperamentos del sentimiento, y no en la propensión a la jovialidad o a la tristeza. Pues la despreocupación de las personas sanguíneas predispone al gozo; por el contrario, la melancolía que cavila sobre una sensación, quita a la mente alegre su fácil versatilidad, sin causar precisamente por ello tristeza. — Mas porque toda variación que se puede dominar vivifica y robustece en general el ánimo, es aquel que toma por el buen lado todo

cuanto le sucede, si no más sabio, de cierto más feliz que el que se aferra a sensaciones que entumecen su fuerza vital.

I. *TEMPERAMENTOS DEL SENTIMIENTO*

A) *El temperamento sanguíneo del hombre de sangre ligera*

El sanguíneo da a conocer su mentalidad en las siguientes manifestaciones. Es despreocupado y esperanzado; da a todas las cosas | en el momen- [288]
to mismo una gran importancia y tal vez no siga pensando en ellas en el momento siguiente. Promete honradamente, pero no cumple su palabra: porque no ha meditado antes con suficiente profundidad si será capaz de cumplirla. Es bastante bondadoso para prestar ayuda a los demás, pero es mal deudor y pide siempre prórrogas. Es un buen elemento de reunión, bromista, de buen humor, no le gusta dar gran importancia a ninguna cosa (*Vive la bagatelle!*) y tiene a todos por amigos suyos. Por lo común, no es mala persona, pero sí un pecador difícil de convertir, porque si bien las cosas le remuerden mucho, pronto olvida este *remordimiento* (que nunca llega a ser un *pesar*). Si bien las empresas lo cansan, está incesantemente ocupado en cosas de mero juego; porque esto lleva consigo la variación, y el perseverar no es cosa suya.[259]

B) *El temperamento melancólico del hombre de sangre pesada*

El *dispuesto a la melancolía* (no el melancólico;[260] pues esto significa un estado, no la mera propensión a un estado) da a todas las cosas que le afectan a él mismo una gran importancia, encuentra por doquier causas de preocupación y empieza por dirigir su atención a las dificultades, así como, por el contrario, el sanguíneo comienza por la esperanza del éxito; de aquí que aquél piense también profunda, así como éste sólo

superficialmente. Difícilmente promete: porque el cumplir la palabra le es caro y el poder cumplirla dudoso. No es que todo esto suceda así por causas morales (pues aquí se habla de los móviles *sensibles*), sino porque la contrariedad le causa molestia y precisamente por esto le hace preocupado, desconfiado e irresoluto, más por lo mismo poco susceptible para el genio alegre. — Por lo demás, esta disposición del ánimo, cuando es habitual, resulta opuesta, al menos en cuanto al estímulo, a la del amigo del hombre, que es más bien patrimonio del sanguíneo: porque quien debe carecer *él mismo* de la alegría, difícilmente la concederá a los demás.

| II. *Temperamentos de la actividad* [289]

C) *El temperamento colérico del hombre de sangre caliente*

De él se dice: es *ardiente*, se enciende rápidamente como la paja con el fuego, se deja apaciguar pronto por la condescendencia del prójimo, luego sigue airado, sin llegar a odiar, e incluso quiere aún más al que pronto le ha condescendido.[261] — Su actividad es *rauda*, pero no perseverante. — Es emprendedor, pero no le gusta hacerse cargo de las empresas, precisamente porque no lo es de modo perseverante, y por tanto hace gustoso el papel del mero comandante que las dirige pero no quiere ejecutarlas él mismo. De aquí que su pasión dominante sea el apetito de honores;[262] se ocupa con gusto en las empresas públicas y quiere ser elogiado en voz alta. Ama, por ende, la *apariencia* y la pompa de los *formalismos*; gusta de proteger y es en apariencia magnánimo, pero no por amor, sino por orgullo, pues se ama más a sí mismo. — Es amigo del orden y parece por ello más inteligente de lo que es. Es avaro para no ser cicatero; es cortés, pero con ceremonia, tieso y amanerado en el trato, y gusta de tener algún adulador que sea el blanco de su ingenio; sufre más agravios

por obra de la resistencia de los demás a sus arrogancias *orgullosas* que jamás sufre el mezquino por las suyas *avaras*: porque un poco de ingenio cáustico desvanece totalmente el nimbo de su importancia, mientras que el mezquino es indemnizado por la ganancia. — — En una palabra, el temperamento colérico es entre todos el menos feliz, porque es el que más resistencia concita contra él.

D) *El temperamento flemático del hombre de sangre fría*

Flema significa *falta de afectos*, no inercia (falta de vitalidad), y al varón que tiene mucha flema no por ello se le debe llamar en seguida flemático[263] o un flemático, colocándole con este título en la clase de los perezosos y holgazanes.

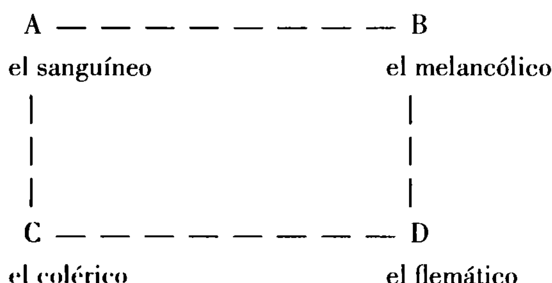
La flema, en cuanto *debilidad*, es una propensión a la inactividad, a no dejarse mover ni por móviles fuertes a emprender algo. | La insensibilidad para estos móviles es una inutilidad voluntaria, y las inclinaciones se orientan sólo hacia el saciarse y el dormir. [290]

La flema, en cuanto *fortaleza*, es, por el contrario, la propiedad de no ser movido fácil o *rápidamente*, pero, aunque lenta, sí *duraderamente*. — El que en su mezcla tiene una buena dosis de flema se calienta despacio, pero conserva el calor más tiempo. No incurre fácilmente en ira, sino que reflexiona primero si acaso deba airarse; mientras que el colérico se habrá enfurecido al ver que no puede sacar al varón firme de su sangre fría.

Provisto por la naturaleza de una dosis totalmente regular de razón, mas al par de esta flema, sin brillar y, sin embargo, partiendo de principios fundamentales, no del instinto, no tiene el hombre de sangre fría nada de que arrepentirse. Su feliz temperamento ocupa en él el lugar de la sabiduría[264] y con frecuencia se le llama incluso en la vida corriente filósofo. Gracias a esto es superior a otros sin herir su vanidad. Se le

llama también a menudo *taimado*, pues todas las ballestas y catapultas disparadas contra él rebotan sobre él como sobre un costal lleno de lana. Es un marido tratable y sabe conseguir el dominio sobre su mujer y parientes pareciendo hacer la voluntad de todos, porque con su voluntad inflexible, pero reflexionada, sabe cómo reorientar la de ellos de acuerdo con la suya: como sucede con los cuerpos de pequeña masa, pero gran velocidad, que al chocar perforan, mientras que los de mayor masa, pero menor velocidad, arrastran consigo el obstáculo que se les opone, sin destruirlo.

Cuando se pretende que un temperamento sea el acompañante de otro —como comúnmente se cree—, por ejemplo:



o bien se *resisten* el uno al otro, o bien se *neutralizan*. Lo primero sucede cuando se consideran reunidos en un mismo sujeto el sanguíneo con el melancólico | o el colérico con el flemático: pues estos temperamentos (A [291] y B o C y D) se hallan en mutua contradicción. — Lo segundo, es decir, la neutralización, ocurriría en la *mezcla* (química, por decirlo así) del sanguíneo con el colérico y del melancólico con el flemático (A y C o B y D). Pues la jovialidad bondadosa no puede concebirse fundiéndose en el mismo acto con la ira intimidante, como tampoco el duelo del que se atormenta a sí mismo con la contenta tranquilidad del ánimo que se basta a sí mismo. — Mas si suponemos que uno de estos dos estados alterna

con el otro en el mismo sujeto, el resultado serían meros caprichos, no un temperamento determinado.

Así, pues, no hay temperamentos *compuestos*, por ejemplo, el sanguíneo-colérico (como pretenden tenerlo todos los fanfarrones, simulando ser señores clementes al par que severos), sino que en total sólo hay cuatro y cada uno simple, y no se sabe qué habría que hacer del hombre que se adjudicara uno mixto.

Alegría y despreocupación, melancolía y demencia, orgullo y obstinación; finalmente, frialdad y debilidad, sólo son diferentes como efectos del temperamento en relación a su causa.*

III. *Del carácter como modo de pensar*

Poder decir de un hombre simplemente: "tiene un *carácter*", significa, no sólo *decir* mucho de él, sino también | *alabarle* mucho; pues se trata de [292]
algo raro que suscita el respeto y la admiración.

Cuando por dicha denominación general se entiende lo que con seguridad se puede esperar de la persona, sea bueno o malo, suele añadirse que tiene *tal* o *cual* carácter, y entonces la expresión designa la *mentalidad*. — Pero tener simplemente un carácter significa aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determina-

* La influencia que pueda tener la variedad de los temperamentos sobre las empresas públicas, o a la inversa, éstas sobre aquellos (por el efecto del ejercicio habitual), pretende haberse descubierto en parte por medio de la experiencia, en parte con ayuda de presuntas causas ocasionales. Así se dice, por ejemplo, que:

"en materia de religión es: el colérico, *ortodoxo*,
el sanguíneo, *librepensador*,
el melancólico, *exaltado*,
el flemático, *indiferente*".

|Pero éstos son juicios a la ligera que no valen para la *característica* más de lo que les conceda un ingenio burlesco (*valeant, quantum possunt*).[265]

dos principios prácticos que se ha prescrito irrevocablemente por medio de su propia razón.[266] Aunque estos principios fundamentales puedan ser a veces equivocados y defectuosos, el aspecto formal de querer, en general, actuar según firmes principios fundamentales (y no andar saltando de acá para allá como en un enjambre de mosquitos), tiene en sí algo de estimable e incluso[267] digno de admiración; como quiere que sea también cosa rara.[268]

No se trata aquí de lo que la naturaleza hace del hombre, sino de lo que éste hace de sí mismo; pues lo primero es cosa del temperamento (en que el sujeto es en gran parte pasivo), y únicamente lo último permite ver que tiene un carácter.

Todas las demás buenas y útiles cualidades del hombre tienen un *precio*, por el que pueden trocarse por otras de igual utilidad; el talento tiene un ***precio de mercado***, pues el soberano o terrateniente puede emplear a un hombre semejante de varias maneras; el temperamento tiene un ***precio de afección***; cabe pasarlo bien con la persona, que es una compañía agradable; pero el carácter tiene un ***valor**** intrínseco y está por encima de todo precio.

* Un navegante escuchaba en una reunión el diferendo que sostenían unos eruditos sobre el rango que les correspondía por sus respectivas facultades. El navegante la decidió a su modo, a saber, según lo que le dejaría un hombre capturado como botín y vendido en el mercado de Argel. Al teólogo y al jurista no puede utilizarlos allí nadie; pero el médico sabe un oficio y puede valer como dinero en efectivo. — Al rey Jacobo I de Inglaterra le pidió la nodriza que le había amamantado que hiciese de su hijo un *gentleman* (un hombre bien), Jacobo le respondió: "No puedo; yo puedo hacerle conde, pero *gentleman* tiene que hacerse él". — Diógenes (el cínico) fue (según dice su pretendida historia) capturado en el curso de un viaje por mar cerca de la isla de Creta y ofrecido en pública subasta en un mercado de esclavos. "¿Qué sabes hacer?", le preguntó el vendedor, que le había colocado en alto. "Sé *gobernar*", respondió el filósofo, "y tú debes buscarme un | comprador que tenga necesidad de un *señor*". El mercader, reflexionando sobre esta extraña pretensión, concluyó este extraño trato: entregó su hijo al filósofo para que lo educase, haciendo de él lo que quisiera; él ejerció el comercio durante algunos años en Asia; y al volver, encontró a su hijo, antes rudo, transformado en un hombre hábil, educado, virtuoso. —— Así, aproximadamente, se puede graduar el valor del hombre.[269] [293]

| *De las propiedades que se siguen meramente de que el hombre tenga un carácter o carezca de él* [293]

1) El *imitador* (en lo moral) carece de carácter; pues éste consiste precisamente en la originalidad del modo de pensar. El carácter bebe en una fuente de conducta abierta por él mismo. Mas no por esto debe ser el hombre razonable un *estrafalario*; más aún, no lo será nunca, puesto que se apoya en principios válidos para todos. El imitador, por el contrario, es un *remedador* del varón que tiene un carácter. La bondad por temperamento es un cuadro a la aguada y no un rasgo de carácter; pero éste, dibujado en caricatura, es una burla criminal hecha al varón de verdadero carácter: porque éste no es partícipe del mal convertido en uso público (en moda), y entonces se le presenta como estrafalario.

2) La malicia como predisposición temperamental es, sin embargo, menos mala que análoga bondad sin carácter; pues por medio de este último puede lograrse el señorío sobre la primera. — Incluso un hombre de carácter malo (como Sila),[270] si bien suscita horror por la violencia de sus máximas inflexibles, es, con todo, a la par objeto de admiración: como lo es la *fortaleza de alma* en general en comparación con la *bondad de alma*, dos cosas que, empero, han de encontrarse ambas reunidas en el sujeto para producir lo que es más un ideal que una realidad, a saber, para tener derecho al título de la *grandeza de alma*.

3) La rigidez e inflexibilidad en la ejecución del propósito hecho (como, por ejemplo, la de Carlos XII) es, sin duda, una predisposición natural muy favorable al carácter, pero no todavía un carácter determinado en general. Pues para éste se requieren máximas que procedan de la razón y principios prácticos morales. De aquí que no se pueda decir razonablemente: la maldad de este hombre es una propiedad de su carácter; pues entonces sería diabólica; mas el hombre no *aprueba* nunca lo malo en sí

mismo, y así no hay | propiamente maldad por principios fundamentales, [294]
sino sólo por abandono de ellos. — —[271]

* * *

Lo mejor es, pues, exponer negativamente los principios fundamentales que conciernen al carácter. Son éstos:

a) No decir mentira de propósito; de aquí también el hablar con circunspección, a fin de no atraer sobre sí la afrenta de tener que retractarse.
b) No ser hipócrita, apareciendo por delante bien intencionado y siendo por detrás hostil.
c) No quebrantar una promesa (lícita); lo que, a su vez, implica seguir honrando incluso la *memoria* de una amistad ya rota y no usar mal posteriormente de la anterior confianza y franqueza del otro.
d) No entrar en un trato familiar con las personas de malos pensamientos y, recordando el *noscitur ex socio*,[272] etc., limitar el trato con ellas a las empresas.
e) No hacer caso a la murmuración nacida del juicio superficial y malvado de los demás; pues el hacerlo delata ya debilidad; como también moderar el temor a infringir la moda, que es una cosa fugaz y cambiante, y si ha conseguido ya una influencia de alguna importancia, no extender, al menos, su imperio hasta la moralidad.

El hombre consciente de tener un carácter en su mentalidad, no lo posee por naturaleza, sino que necesita haberlo *adquirido* en todo tiempo. Puede suponerse también que la fundación de él, como si se tratase de una especie de renacimiento[273] y una cierta solemnidad de la promesa que la persona se hace a sí misma, hacen inolvidable para ella esa fundación y el momento en que tuvo lugar esa transformación, comparable a una época nueva. — La educación, los ejemplos y la enseñanza no pueden

producir en absoluto esta firmeza y perseverancia en los principios fundamentales *poco a poco*, sino, por así decirlo, mediante una explosión que ocurre de pronto, siguiendo al hastío por el estado vacilante del instinto. Acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta y todavía menos los que la hayan fundamentado sólidamente antes de los cuarenta. — Querer volverse un hombre mejor fragmentariamente es un intento vano; pues una impresión se extingue mientras se trabaja en otra; | pero la fundación de un carácter es la abso- [295]
luta unidad del principio interno de la conducta en general. — También se dice que los *poetas* no tienen carácter, por ejemplo, que ofenden a sus mejores amigos antes que renunciar a una ocurrencia ingeniosa; o que no hay que buscarlo en absoluto entre los cortesanos, obligados a sujetarse a todas las formas; y que entre los eclesiásticos, que cortejan al Señor de los cielos, pero a la vez con la misma disposición a los señores de la tierra, anda mal la firmeza del carácter; y que, por lo tanto, tener un carácter interno (moral) es y será siempre tan sólo un piadoso deseo. Pero quizá tengan incluso los *filósofos* la culpa de ello, por no haber puesto nunca este concepto por separado a una luz suficientemente clara y no haber intentado presentar la virtud sino sólo en fragmentos, mas nunca *íntegramente* en la belleza de su figura, ni hacerla interesante a todos los hombres.

En una palabra, la veracidad en el interior de lo que el hombre se confiesa a sí mismo y al par en el comportamiento con todos los demás, convertida en máxima suprema, es la única prueba de la existencia en un hombre de la conciencia de tener un carácter; y como tener éste es el mínimo de lo que se puede exigir de un hombre racional, mas a la vez el máximo del valor intrínseco (de la dignidad humana), ser un varón de principios fundamentales (tener un carácter determinado) ha de ser posible a la más común razón humana y, por ello, superior en dignidad al mayor de los talentos.

De la fisiognomía

Es el arte de enjuiciar por la figura visible de una persona y, en consecuencia, por lo exterior, su interior; ya se trate de su mentalidad o de su modo de pensar. — No se la enjuicia aquí en estado morboso, sino de salud; ni cuando su ánimo está en movimiento sino cuando está en reposo. — Se comprende de suyo que si aquél a quien se enjuicia en este respecto se da cuenta de que se le observa y espía su interior, su ánimo no estará en reposo, sino en un estado de coerción y de movimiento interior e incluso de displacer de verse expuesto a la censura ajena.

Porque un reloj tenga una bella caja no se puede juzgar con seguridad (dice un célebre relojero) que también el interior sea bueno; pero si la caja está mal trabajada, se puede | concluir con bastante seguridad [296]
que tampoco el interior valdrá mucho; pues el artífice no va a desacreditar una obra bien y solícitamente trabajada, descuidando su exterior, que es lo que menos trabajo cuesta. — Sería, empero, incongruente concluir también, por seguir la analogía de un artífice humano con el inescrutable Creador de la naturaleza, que a un alma buena le habría dado también un cuerpo hermoso, para recomendar y procurar buena acogida a la persona creada entre los demás hombres, o a la inversa, que habría espantado a uno del otro (al modo del *hic niger est, hunc tu, Romane, caveto*).[274] Pues el *gusto*, que encierra un mero motivo subjetivo de la complacencia de una persona en otra o su displicencia hacia ella (por su belleza o fealdad), no puede servir a la *sabiduría*, que tiene objetivamente por fin (que no podemos comprender en absoluto) la existencia de la persona con ciertas cualidades naturales, de pauta para admitir en el hombre estas dos cosas heterogéneas como reunidas en uno y el mismo fin.

DE LA CONDUCCIÓN DE LA NATURALEZA HACIA LA FISIOGNOMÍA

Empezar mirando en el rostro, principalmente en los ojos, a quien tenemos que confiarnos, por mucho y bien que nos haya sido recomendado, para escrutar lo que hayamos de esperar de él, es un impulso natural, y lo repelente o atrayente de su mímica decide sobre nuestra elección o nos hace dudar, aun antes de haber indagado sus costumbres, y así no cabe discutir que hay una característica fisiognómica, pero que nunca podrá llegar a ser una ciencia: porque la peculiaridad de una *figura* humana que indica ciertas inclinaciones o facultades del sujeto mirado, no puede comprenderse por medio de una descripción con conceptos, sino por medio de una reproducción y presentación en la intuición o en su imitación; donde la figura humana en general se somete al enjuiciamiento según sus *variedades*, cada una de las cuales señalaría una propiedad interna especial del hombre en su interior.

Desde que se olvidaron, hace largo tiempo, los dibujos caricaturescos de cabezas humanas de Baptista Porta,[275] que pretendían presentar cabezas de animales comparadas por analogía con ciertos rostros humanos característicos, e inferir de ello una | semejanza entre las predisposiciones [297] naturales de ambos; desde que recientemente se abandonó por completo la difusión, llevada a cabo por Lavater,[276] del gusto por estas cosas que en forma de siluetas llegaron a ser durante cierto tiempo una mercancía tan solicitada como barata — desde que casi ya no queda nada más que, por ejemplo, la observación ciertamente ambigua (del Sr. von Archenholz),[277] según la cual el rostro de una persona que se imita a solas haciendo una mueca excita al par ciertos pensamientos o sensaciones que concuerdan con el carácter de aquélla — se ha perdido totalmente la demanda de la fisiognomía, como arte de espiar el interior del hombre por medio de ciertos signos externos, dados involuntariamente, y no ha quedado de ella nada más que el arte de cultivar el gusto, no con cosas, sino con costum-

bres, maneras y usos, para llegar por medio de una crítica que fomentaría el trato con las personas y el conocimiento del hombre en general, a secundar este conocimiento.

DIVISIÓN DE LA FISIOGNOMÍA

De lo característico *1)* en la *formación facial*, *2)* en los *rasgos faciales*, *3)* en la *mímica habitual* (los gestos).

A) *De la formación facial*

Es notable que los artistas griegos tuvieran en la cabeza también un ideal de formación facial (para dioses y héroes) que debía expresar —en estatuas, *camafeos* e intaglios— [278] una perpetua juventud y a la vez un reposo libre de todo afecto, sin intervención de *estímulo* alguno. — El *perfil griego*, perpendicular, pone los ojos a mayor profundidad de lo que debiera ser para nuestro gusto (que busca el estímulo), e incluso una Venus de Medici carece de éste. — La causa puede ser ésta: mientras que el ideal debe ser una norma determinada e invariable, una nariz saliendo de la cara en un ángulo (que puede ser mayor o menor) con la frente, no daría una *regla determinada* de la forma, como la requiere lo propio de la norma. Tampoco los griegos modernos tienen, a pesar de su bella formación | en cuanto al resto de su figura, aquella perpendicula- [298]
ridad seria del perfil en su rostro, lo cual parece probar como *arquetipos* aquella idealidad respecto a las obras de arte. — Según estos modelos mitológicos, los ojos se sitúan a mayor profundidad colocándolos un poco a la sombra en la raíz de la nariz; por el contrario, los rostros de las personas de nuestro tiempo tenidos por hermosos son considerados más bellos con una pequeña desviación de la nariz de la línea de la frente (una escotadura en la raíz de la nariz).

Si seguimos nuestras observaciones sobre los hombres según son realmente, se descubre que una exactamente proporcionada *regularidad* indica comúnmente una persona muy vulgar y sin espíritu. El *término medio* parece ser la medida fundamental y la base de la belleza, pero dista mucho de ser la belleza misma, porque para ésta se requiere algo característico. — Pero también cabe encontrar este algo característico sin belleza en un rostro cuya expresión hable muy en su favor, bien que en otro respecto (quizá moral o estético); es decir, cabe censurar en un rostro, ya esta, ya aquella parte, la frente, la nariz, el mentón, el color del cabello, etc., y sin embargo, confesar que es más favorable para la individualidad de la persona que si la regularidad fuese perfecta: porque ésta lleva comúnmente consigo la falta de carácter.

La *fealdad* no debe reprochársele a ningún rostro, si en sus rasgos no se delata la expresión de un ánimo corrompido por los vicios o de una propensión natural, pero desdichada a ellos: por ejemplo, un cierto rasgo del que sonríe pérfido tan pronto como habla, o también de la impertinencia de mirar al prójimo en los ojos, sin dulcificar la mirada, manifestando con ello que no se tiene en nada su juicio. — Hay varones cuyo rostro es *rebarbaratif* [279] (como dicen los franceses) y con quienes se puede mandar a la cama a los niños, como suele decirse, o que tienen una cara desfigurada por verrugas y grotesca, o como los holandeses lo llaman, *wanschapen* (como si dijéramos concebido en el desvarío o en los sueños); pero que revelan a la vez tanta bondad y genio alegre que bromean sobre su propio rostro, el cual, por consiguiente, no puede llamarse en ningún modo feo, aún cuando ellos no tomen a mal que una dama diga de ellos (como de *Pelisson* en la *Académie française*):[280] "Pelisson abusa de la licencia que tienen los varones para ser feos". — Todavía peor y más estúpido es que una persona de quien se pueden esperar buenas maneras, | incluso reproche a otra deforme, como hace [299]
la plebe, sus deformidades corporales, que con frecuencia simplemente

sirven para realzar las excelencias espirituales; lo cual, cuando sucede con los desgraciados en edad temprana (diciéndoles: perro ciego, perro tullido), los hace efectivamente maliciosos y los agria poco a poco contra los bien formados, que por serlo se creen mejores.

Por otra parte, los rostros insólitos de los extranjeros son comúnmente entre los nativos un objeto de mofa para los pueblos que no salen nunca de su país. Así, los niños del Japón persiguen a los holandeses que comercian allí, gritándoles: "¡Qué ojos más grandes, qué ojos más grandes!"; a los chinos les parecen repugnantes los cabellos rojos de algunos europeos que visitan su país, y sus ojos azules, ridículos.

Por lo que toca a los meros cráneos y a su forma, que constituye la base de su aspecto, por ejemplo, el de los negros, de los calmucos, de los indios del mar del Sur y otros, como los describen Camper[281] y particularmente Blumenbach,[282] las observaciones sobre este asunto pertenecen más a la geografía física que a la antropología pragmática. Un punto medio entre ambas puede ser esta observación: que la frente del sexo masculino suele ser también entre nosotros *plana*, pero la del femenino más bien *esférica*.

Si una prominencia en la nariz indica un burlón — si la peculiaridad de la formación facial de los chinos, de los cuales se dice que la mandíbula inferior sobresale algo de la superior, como señal de su obstinación tiene también[283] influencia sobre su temperamento, etc., estas cuestiones forman parte de la fisonomía animal comparativa; o si la de los americanos, cuya frente está poblada de cabellos por ambos lados, es un signo de imbecilidad innata, son conjeturas que sólo admiten una interpretación incierta.

B) *De lo característico en los rasgos faciales*

A un varón no le perjudica, ni siquiera en el juicio del sexo femenino, el haberse vuelto desfigurado y poco agraciado en su rostro, por obra del

color de la piel o de verrugas; pues si en sus ojos brilla la bondad y en sus miradas la expresión de hombre enérgico consciente de su fuerza, unida a la serenidad, siempre podrá ser apreciado y amable y valer umversalmente como tal. — Se bromea con ellos y con su amabilidad (*per antiphrasin*),[284] | y una mujer puede estar orgullosa de poseer un marido [300]
semejante. Un rostro así no es una *caricatura*, pues ésta es un dibujo exagerado de propósito (una *desfiguración*) del rostro presa de un afecto para hacer reír, y pertenece a la mímica; antes bien, ha de contarse como una variedad que existe en la naturaleza y no debe llamarse una cara monstruosa (lo que sería repulsivo), sino que puede despertar amor, aunque no sea agraciado ni, sin ser bello, tampoco feo.*

C) *De lo característico en los gestos*

Los gestos son los rasgos del rostro puestos en juego, y en juego se es puesto por un afecto más o menos fuerte, la propensión al cual es un rasgo característico de la persona.

Es difícil no delatar la impresión de un afecto por ningún gesto; se delata de suyo por la escrupulosa continencia en la mímica o en la voz, y en quien es demasiado débil para dominar sus afectos, descubrirá el jue-

* *Heidegger*, un músico alemán residente en Londres, era un varón de figura estrafalaria, pero despierto y sesudo, de cuya compañía gustaban, por su conversación, también las personas distinguidas. — Cierta vez, en una reunión de ponche, se le ocurrió sostener contra un *lord* que era la cara más fea de Londres. El *lord* reflexionó y apostó que le presentaría otra todavía más fea, y entonces hizo llamar a una mujer borracha, a la vista de la cual la reunión entera prorrumpió en una estruendosa risa y exclamó: "Heidegger, habéis perdido la apuesta". — "No tan a prisa —replicó éste—: vamos a ponerle a la mujer mi peluca y yo me pondré su cofia; entonces veremos". Hecho así, casi se asfixiaban de risa: pues la mujer parecía un varón perfectamente aceptable, pero aquel sujeto, una bruja. Esto prueba que para llamar a una persona hermosa, o al menos pasablemente bonita, no hay que pronunciar el juicio en términos absolutos, sino sólo relativos, y que a un sujeto semejante no debe llamársele feo sólo porque tal vez no sea bonito. — Solamente los daños corporales asquerosos en el rostro pueden autorizar a emplear esta expresión.

go de los gestos (bien a despecho de su razón) el interior que él quisiera ocultar y sustraer a los ojos de los demás. Pero aquellos que son maestros en este arte no son tenidos, cuando a pesar de todo se les cala, precisamente por las mejores personas con quienes se pueda tratar en confianza; particularmente cuando se han ejercitado en fingir gestos que contradicen lo que hacen.

| El arte de interpretar los gestos que delatan no deliberadamente el [301] interior, pero que en ello mienten de propósito deliberado, puede dar motivo a muchas bonitas observaciones, de las que quiero hacer mención[285] sólo a *una*. — Cuando alguien que habitualmente no bizquea se mira a la punta de la nariz y por ello bizquea al narrar algo, lo que narra es, sin excepción, mentira. — Pero es menester no contar aquí el defecto ocular de un bizco, que puede estar completamente libre de este vicio.

Por lo demás, hay gestos establecidos por la naturaleza, mediante los cuales se entienden mutuamente, incluso sin haberlos acordado, los hombres de todos los géneros y climas. A ellos pertenecen *bajar y subir la cabeza* (para afirmar), *sacudirla* (para negar), *levantarla* (en la obstinación), *bambolearla* (en el asombro), *arrugar la nariz* (por la burla), *reír burlonamente* (sarcástico), poner una *cara larga* (al negarse lo pedido), *fruncir la frente* (de displacer), *rápidamente abrir* y *cerrar la boca* (¡ba!), hacer *señal con la mano* de acercar y de alejar, *llevarse las manos a la cabeza* (de sorpresa), *cerrar el puño* (para amenazar), *inclinarse*, *poner el dedo sobre la boca* (*compescere labella*) para ordenar sigilo, el *abucheo* y otros semejantes.

Observaciones sueltas

Los gestos frecuentemente repetidos, que incluso involuntariamente acompañan al movimiento del ánimo, se tornan poco a poco rasgos faciales fijos, pero que desaparecen al morir; de aquí que, como observa

Lavater,[286] el rostro repulsivo que delata en vida al malvado se ennoblezca (negativamente), por decirlo así, en la muerte: porque entonces, ya que se relajan todos los músculos, queda sólo como la expresión del reposo que es inocente. — Así puede suceder también que un varón que haya pasado puro su juventud, llegue a tener en años posteriores, aún con perfecta salud, mas por obra de la depravación, otro rostro; del cual, empero, no se podrá inferir su natural.

Se habla también de un rostro *común*, en oposición al distinguido. Esto último no significa nada más que una arrogada importancia, unida con la manera cortesana de la adulación: que sólo prospera en las grandes ciudades, donde los hombres se rozan unos con otros y pulen su aspereza. De aquí que los funcionarios nacidos y educados en el campo, cuando son elevados con su familia a cargos de importancia en la ciudad, | o sim- [302]
plemente cuando se acreditan para ello en cuanto a su posición social, muestran no sólo en sus maneras, sino también en la expresión del rostro, cierta vulgaridad. Pues como en su círculo de acción se sentían desembarazados, al no tener que tratar sino casi sólo con sus subordinados, sus músculos faciales no adquirieron la flexibilidad necesaria para cultivar en todas las circunstancias, con superiores, inferiores e iguales, el juego de gestos adecuado a su trato social y a los afectos unidos con él, todo lo cual se requiere para ser bien recibido en sociedad sin comprometerse. Por el contrario, las personas de igual rango, pero ejercitadas en las maneras ciudadanas, al ser conscientes de tener esta superioridad sobre los demás, imprimen en su rostro con rasgos permanentes esta conciencia, cuando se torna habitual por el largo ejercicio.

Los *devotos*, cuando se han sometido largamente a los ejercicios mecánicos de devoción y quedado como petrificados en ellos, si al mismo tiempo se trata de una religión o culto poderoso, introducen en todo un pueblo rasgos nacionales dentro de los límites de aquellos que les caracterizan a ellos mismos fisonómicamente. Así, habla el Sr. F. Nico-

lai[287] de fatales rostros *benditos* en Baviera; por el contrario, *John Bull*, de la vieja Inglaterra, lleva en su rostro adondequiera que va, al extranjero o con el extranjero en su propio país, la libertad de ser descortés. Hay, pues, también una fisonomía nacional, sin que se necesite tenerla precisamente por innata. — Hay distinciones características en sociedades que la ley ha reunido en el castigo. De los presos en el *Rasphuis* de Ámsterdam, en el *Bicêtre* de París y en el *Newgate* de Londres, refiere un hábil médico alemán viajero[288] que eran en su mayor parte sujetos huesudos y conscientes de su superioridad; pero de ninguno será lícito decir con el actor *Quin*:[289] "Si este sujeto no es un bellaco, el Creador no escribe con mano legible". Pues para sentenciar tan violentamente sería necesario poseer, más de lo que ningún mortal puede arrogarse, la facultad de discernir entre el juego que la naturaleza practica con las formas de sus obras para producir meramente la multiplicidad de los temperamentos y lo que hace o no hace en este punto con respecto a la moral.

| B) *El carácter del sexo* [303]

En todas las máquinas en que se pretenda conseguir con poca fuerza lo mismo que se logra en otras con mucha, ha de haber ***arte***. De donde que pueda suponerse ya por adelantado que la previsión de la naturaleza habrá puesto más arte en la organización de la parte femenina que en la de la masculina, porque ha dotado al varón de más fuerza que a la mujer, para juntar a ambos en la más estrecha unión *corporal*, pero también, en cuanto seres *racionales*, para el fin que a la naturaleza misma más le interesa, a saber, la conservación de la especie, y además los dotó en aquella su cualidad (de animales racionales) con inclinaciones sociales a hacer su comunidad sexual perdurable en una unión doméstica.

Para la unidad e indisolubilidad de una unión no es suficiente la coincidencia arbitraria de dos personas; una de las partes tenía que estar *sometida* a la otra, y recíprocamente, una superior a la otra en algún aspecto, para poder dominarla o gobernarla. Pues en la *igualdad* de pretensiones de dos seres que no pueden prescindir el uno del otro, el amor a sí mismo no causa sino discordias. En el *progreso de la cultura*, alguna de las partes debe ser superior de modo heterogéneo: el varón a la mujer por su facultad corporal y su denuedo, pero la mujer al varón por su don natural de adueñarse de la inclinación del varón a ella;[290] mientras que, por el contrario, en el estado todavía salvaje la superioridad está meramente del lado del varón. — De aquí que en la antropología sea más la peculiaridad femenina que la del sexo masculino un objeto de estudio para el filósofo. En el rudo estado de naturaleza es tan difícil reconocerla como la de la manzana y la pera silvestres, cuya multiplicidad sólo se descubre injertándolas o inoculándolas; pues no es la cultura la que introduce estas cualidades femeninas, sino que se limita a motivarlas a desarrollarse y hacerse notar en circunstancias favorables.

Las cosas propias de la mujer se llaman debilidades. Se bromea sobre ellas; los necios las hacen objeto de su mofa, pero los hombres razonables ven muy bien que son justamente las palancas directrices de la virilidad y que las mujeres las emplean para conseguir su intención. El varón es fácil de sondear, la mujer | no delata su secreto, aun cuando otro que el [304]
suyo está mal guardado en ella (a causa de su locuacidad). El varón ama la *paz del hogar* y se somete gustoso al gobierno de la mujer, con tal de no verse estorbado en sus empresas; la mujer no teme la *guerra doméstica*, que lleva con la lengua y para la cual la naturaleza le dio la locuacidad y elocuencia llena de afectos que desarma al varón. Éste se apoya en el derecho del más fuerte para mandar en la casa por ser el encargado de defenderla contra los enemigos exteriores; aquélla, en el derecho del más débil: a ser defendida por la parte masculina contra otros varones, y con

Para la unidad e indisolubilidad de una unión no es suficiente la coincidencia arbitraria de dos personas; una de las partes tenía que estar *sometida* a la otra, y recíprocamente, una superior a la otra en algún aspecto, para poder dominarla o gobernarla. Pues en la *igualdad* de pretensiones de dos seres que no pueden prescindir el uno del otro, el amor a sí mismo no causa sino discordias. En el *progreso de la cultura*, alguna de las partes debe ser superior de modo heterogéneo: el varón a la mujer por su facultad corporal y su denuedo, pero la mujer al varón por su don natural de adueñarse de la inclinación del varón a ella;[290] mientras que, por el contrario, en el estado todavía salvaje la superioridad está meramente del lado del varón. — De aquí que en la antropología sea más la peculiaridad femenina que la del sexo masculino un objeto de estudio para el filósofo. En el rudo estado de naturaleza es tan difícil reconocerla como la de la manzana y la pera silvestres, cuya multiplicidad sólo se descubre injertándolas o inoculándolas; pues no es la cultura la que introduce estas cualidades femeninas, sino que se limita a motivarlas a desarrollarse y hacerse notar en circunstancias favorables.

Las cosas propias de la mujer se llaman debilidades. Se bromea sobre ellas; los necios las hacen objeto de su mofa, pero los hombres razonables ven muy bien que son justamente las palancas directrices de la virilidad y que las mujeres las emplean para conseguir su intención. El varón es fácil de sondear, la mujer | no delata su secreto, aun cuando otro que el [304]
suyo está mal guardado en ella (a causa de su locuacidad). El varón ama la *paz del hogar* y se somete gustoso al gobierno de la mujer, con tal de no verse estorbado en sus empresas; la mujer no teme la *guerra doméstica*, que lleva con la lengua y para la cual la naturaleza le dio la locuacidad y elocuencia llena de afectos que desarma al varón. Éste se apoya en el derecho del más fuerte para mandar en la casa por ser el encargado de defenderla contra los enemigos exteriores; aquélla, en el derecho del más débil: a ser defendida por la parte masculina contra otros varones, y con

circunstancias favorables, a fin de que, si se diese el caso, no le falten pretendientes.

Pope[291] cree que se puede *caracterizar* al sexo femenino (bien entendido, su parte cultivada) por dos cosas: la inclinación a *dominar* y la inclinación al *deleite*. — Mas por este último es necesario no entender el doméstico, sino el público, que procura el poder mostrarse y distinguirse ventajosamente; y entonces la segunda inclinación se resuelve en la primera, a saber, en no ceder a las rivales en agradar, sino triunfar en lo posible sobre todas ellas por el gusto y por los atractivos. — — Pero tampoco la primera inclinación, como la inclinación en general, sirve para caracterizar a una clase de humanos en general en su conducta con otros. Pues la inclinación a lo que nos es ventajoso es común a todos los seres humanos, por consiguiente, también la de dominar hasta donde nos sea posible; de aquí que no *caracterice*. — En el carácter de este sexo podría incluirse más bien el hecho de que se halle consigo mismo en constante guerra; con el otro, por el contrario, en excelente acuerdo, si no fuese la mera *consecuencia* natural de la rivalidad por aventajar la una a la otra en el favor y la sumisión de los varones. De esta suerte es la inclinación a *dominar* el verdadero fin, y el *deleite público*, con el que se amplía el espacio donde actúan sus atractivos, el simple medio de conseguir el efecto de aquella inclinación.

Sólo utilizando como principio, no aquello de lo que nosotros *hacemos* nuestro fin, sino lo que haya sido el *fin de la naturaleza* al instituir la feminidad, se puede llegar a la característica de este sexo, y como este fin tiene que ser, incluso por medio de la tontería de los humanos, con arreglo a la intención de la naturaleza, la sabiduría, podrán estos sus presuntos fines servir también para indicar su principio, que no depende de nuestra elección, sino de una intención superior respecto al género humano. Son *1)* la conservación de la especie, | *2)* la cultura de la sociedad y su refinamiento por la feminidad. [306]

I. Cuando la naturaleza confió al seno femenino su prenda más cara, a saber, la especie, en el fruto de su vientre, por el que debía propagarse y eternizarse el género humano, temió como por su conservación e implantó ese *temor*, es decir, a las lesiones *corporales*, y la timidez ante semejantes peligros, en su naturaleza; debilidad por la que este sexo exhorta justamente al masculino a que le proteja.

II. Ya que la naturaleza quiso infundir también los sentimientos más finos que implica la cultura, a saber, los de la sociabilidad y de la decencia, hizo a este sexo el dominador del masculino por su decoro, su elocuencia en el lenguaje y en los gestos, tempranamente sagaz y con pretensiones a un trato suave y cortés por parte del masculino, de suerte que este último se vio gracias a su propia magnanimidad invisiblemente encadenado por un niño, y conducido de este modo, si no precisamente a la moralidad misma, al menos a lo que es su vestido, el comportamiento civilizado, que es la preparación y la recomendación para aquélla.

Observaciones sueltas

La mujer quiere dominar, el varón ser dominado (particularmente antes del matrimonio). De aquí la galantería de los antiguos caballeros. — La mujer pone pronto en sí misma la confianza de agradar. El joven teme siempre desagradar y por eso entre las damas está desconcertado (cohibido). — Este orgullo de la mujer de apartar toda impertinencia del varón por el respeto que le infunde, y el derecho de exigir respeto aun sin merecimientos propios, la mujer los reivindica por simple título de su sexo. — La mujer *rehusa*, el varón *pretende*; la sumisión de la primera es favor. — La naturaleza quiere que la mujer sea buscada; de aquí que ella tuviera que ser menos delicada en la elección (de gusto) que el varón, a quien la naturaleza ha construido también más toscamente y que agrada

La mujer no pregunta por la continencia del varón antes del matrimonio; mas al varón le importa infinitamente la de la mujer. — Dentro del matrimonio se burlan las mujeres de la intolerancia (los celos de los varones en general), pero es sólo broma suya; la mujer *soltera* juzga sobre este punto con gran rigor. — Por lo que toca a las mujeres eruditas, necesitan sus *libros* acaso tanto como su reloj, es decir, para llevarlo a fin de que se vea que lo tienen; aun cuando comúnmente está parado o no anda bien.

La virtud, o la falta de virtud, femenina es muy diferente de la masculina, no tanto por la índole, cuanto por el móvil. — La mujer debe ser *paciente*, el varón tiene que ser *tolerante*. Aquélla es *sensible*; éste, *sensitivo*. — La economía del varón | consiste en *ganar*; la de la mujer, [308]
en ahorrar. — El varón es celoso *cuando ama*; la mujer lo es aun sin amar, porque cuantos amadores sean ganados por las demás mujeres, otros tantos ha perdido el círculo de sus adoradores. — El varón tiene gusto para *sí*, la mujer hace de sí misma objeto de gusto para *todos*. — "Lo que dice la gente es *verdad* y lo que hace es *bueno*", es un principio femenino que difícilmente se concilia con un carácter en la significación estricta de la palabra. Ha habido, empero, mujeres enérgicas que han afirmado con gloria poseer en sus asuntos domésticos un *carácter* adecuado a este su destino. — A Milton le trataba de persuadir su mujer de que debía aceptar el puesto de secretario latino que le ofrecían después de la muerte de Cromwell, aunque era contrario a sus principios fundamentales declarar entonces legítimo un régimen que antes había presentado como ilegítimo. "¡Ay!, amor mío —le respondió—, vos y otras de vuestro sexo queréis ir en coche, pero yo... necesito ser un varón honrado". — Sócrates, acaso también Job, fueron igualmente puestos en aprietos por sus enérgicas mujeres,[295] pero la virtud masculina se afirmó en su carácter, sin disminuir a la femenina el mérito del suyo dentro de las circunstancias en que ellas se situaban.

Deducciones pragmáticas

El sexo femenino tiene que educarse y disciplinarse a sí mismo en el orden de lo práctico; el masculino no sabe cómo hacerlo.

El marido *joven* domina a su mujer *más vieja.* Esto se funda en la ley de los celos, según la cual la parte inferior en cuanto a la facultad sexual tiene el temor de que la otra parte viole sus derechos, y por esta razón se ve obligada a tratarla con toda deferencia y atención. — Por eso toda casada de experiencia desaconsejará el contraer matrimonio con un varón joven, aunque sólo sea de *la misma* edad; pues con el curso de los años envejece la parte femenina antes que la masculina, y aunque se prescinda de esta desigualdad, no se puede contar de un modo seguro con la concordia fundada en la igualdad, y una mujer joven e inteligente conseguirá mejor la felicidad del matrimonio casándose con un varón sano, pero notablemente mayor que ella. — Mas un varón que | haya gastado de modo depravado su *facultad sexual* ya [309]
antes de casarse, será en su propia casa un fatuo; pues sólo puede tener el dominio doméstico en tanto no quede en deuda ante justas pretensiones.

Hume observa[296] que a las mujeres (incluso a las solteronas) les desagradan más las sátiras contra el *matrimonio* que las *indirectas* contra su *sexo.* — Pues éstas no pueden nunca ser en serio, mientras que aquellas pudieran acabar siéndolo, si se sacan muy a la luz los fastidios de tal estado, de los que el soltero se encuentra exento. Ahora bien, una especie de libre pensamiento en este asunto no podría menos de ser de consecuencias graves para todo el sexo femenino, porque éste sería rebajado a un mero medio de satisfacer la inclinación del otro sexo, que fácilmente se puede convertir en hastío y versatilidad. — La mujer se torna libre por medio del matrimonio; el varón pierde por medio de él su libertad.

si enviudase joven, encontrara pretendientes. — El varón abandona todas estas pretensiones al contraer matrimonio. — De aquí que sean injustos los celos fundados en este afán de agradar de la mujer.

El amor conyugal es, empero, por su naturaleza, *intolerante*. Las mujeres se burlan de ello a veces, pero, como ya se advirtió antes, en broma; pues ser tolerante e indulgente con la usurpación de estos derechos por extraños tendría por consecuencia el desprecio de la parte femenina, y con ello también el *odio* contra un marido semejante.

El hecho de que comúnmente los padres *mimen* a sus hijas y las madres a sus hijos, y entre estos últimos el niño más indómito, sólo con que sea atrevido, sea mimado comúnmente por la madre, parece tener su fundamento en la perspectiva de las necesidades de ambos padres en *caso de muerte*; pues si se le muere al marido la mujer, encuentra en su hija mayor un amparo que le cuida; si se le muere a la madre el marido, el hijo ya crecido y bien educado tiene el deber y también la inclinación natural de respetarla, ayudarla y hacerle agradable su vida de viuda.

* * *

Me he detenido en este título de la característica más largamente de lo que puede parecer proporcionado con las restantes partes de la antropología; pero la naturaleza ha depositado también en esta su economía un tan rico tesoro de arreglos conducentes a su fin, que no es nada menos que la conservación de la especie, que si se hacen | indagacio- [311]
nes más detalladas, todavía se encontrará durante largo tiempo material bastante para plantear problemas, para admirar la sabiduría de las predisposiciones naturales que se desarrollan poco a poco y utilizarlas prácticamente.

rácter determinado y, en tanto no se mezclen por la fuerza de una guerra, invariable. — El hecho de que la lengua francesa haya venido a ser la lengua universal de la *conversación*, particularmente del mundo refinado femenino, y la inglesa la lengua más difundida del *comercio*,* radica probablemente en la diferencia de su situación continental o bien insular. Pero en lo tocante a su natural, aquel que realmente tienen ahora, y a su expresión por medio de la lengua, tendría que derivarse del carácter innato del pueblo primitivo del que desciendan, mas para esto nos faltan los documentos. — En una antropología en sentido pragmático sólo nos interesa, empero, exponer el carácter de ambos, según son ahora, con algunos ejemplos, y hasta donde sea posible, sistemáticamente; ejemplos que permitan juzgar lo que el uno ha de esperar del otro y cómo el uno pueda utilizar al otro en su provecho.

Las máximas, originales o convertidas por un largo empleo de ellas como en una naturaleza e injertadas sobre ella, que expresan la mentalidad de un pueblo, sólo son otros tantos audaces ensayos para clasificar, más de un modo empírico y adecuado para el geógrafo que según principios racionales y a propósito para el filósofo, las *variedades* que se dan en la propensión natural de pueblos enteros.**

* El espíritu mercantil muestra también ciertas modalidades de su orgullo en la variedad del tono con que presume. El inglés dice "Este hombre *vale* un millón", el holandés: "él *tiene el mando* sobre un millón", el francés: "él *posee* un millón".

** Los turcos, que llaman a la Europa cristiana el *Frankestán*, harían, si viajasen para conocer a los hombres y su carácter étnico (lo que no hace ningún pueblo fuera del europeo y prueba la limitación en espíritu de todos los restantes), la división de ellos, con arreglo a los defectos de su carácter, quizá de la siguiente manera: *1)* El *país de las modas* (Francia). — *2)* El *país de los caprichos* (Inglaterra). — *3)* El *país de los antepasados* (España). — *4)* El *país de la pompa* (Italia). — *5)* El *país de los títulos* (Alemania con Dinamarca y Suecia, como pueblos germánicos). — *6)* El *país de los señores* (Polonia), donde cada uno de los ciudadanos quiere ser señor, pero ninguno de estos señores, salvo aquel que no es ciudadano, quiere ser súbdito. —— Rusia y la Turquía europea, ambas en gran parte de origen asiático, estarían más allá del Frankestán: la primera de origen *eslavo*, la segunda de origen *árabe*, dos pueblos originarios que extendieron en otros tiempos su dominio sobre una parte de Europa mayor que | la dominada por ningún otro pueblo y han caído en el estado de una constitución legal sin [313]
libertad, donde nadie es, pues, ciudadano.

despreocupación en no dejar durar determinadas formas, meramente por haberse hecho viejas o simplemente por haber sido glorificadas con exceso, aun cuando todos se hayan encontrado bien con ellas; y un contagioso *espíritu de libertad* que probablemente arrastra en su juego incluso a la razón misma y produce en la relación del pueblo con | el Estado un entu- [314] siasmo que lo conmueve todo y que rebasa incluso los límites más extremados. — Las peculiaridades de este pueblo, grabadas en blanco y negro, pero del natural, pueden integrarse fácilmente sin más descripción en un conjunto, echando unos cuantos fragmentos incoherentes como materiales para una característica.

Las palabras *esprit* (en lugar de *bon sens*), *frivolité*, *galanterie*, *petit maître*, *coquette*, *étourderie*, *point d'honneur*, *bon ton*, *bureau d'esprit*, *bon mot*, *lettre de cachet* — y otras semejantes no pueden traducirse fácilmente a otra lengua, porque designan más la peculiaridad de la mentalidad de la nación que las dice que el objeto que tiene en mente el sujeto pensante.

2) El *pueblo inglés*. La antigua tribu de los *britanos** (un pueblo celta) parece haber sido una casta de hombres capaces; pero las inmigraciones de los alemanes y de la tribu francesa (pues la breve presencia de los romanos no ha podido dejar huella perceptible) han borrado la originalidad de este pueblo, según prueba su lengua mezclada; y como la situación insular de su territorio, que le asegura bastante contra los ataques exteriores y más bien le invita a convertirse en atacante, hizo de él un poderoso pueblo de mercaderes por mar, tiene un carácter que se ha procurado él mismo, aunque por naturaleza no tenga propiamente ninguno. Por consiguiente, el carácter del inglés probablemente no signifique otra cosa que el principio fundamental, aprendido por obra de una temprana enseñanza y ejemplo, de que tiene que hacerse un carácter, esto es, afectar tener uno; dado que una mente rígida que persevera en un principio

* Como el profesor *Büsch*[301] escribe correctamente (de acuerdo con la palabra *britanni*, no *brittanni*).

libremente adoptado y no se desvía de una cierta regla (cualquiera que sea), da a un varón la importancia de que se sepa seguro lo que se ha de esperar de *él*.

Que este carácter es exactamente más opuesto al del pueblo francés que al de ningún otro, se deduce de su renuncia a toda amabilidad —que es la principal propiedad de trato de aquel pueblo— con los demás e incluso entre sí, pretendiendo meramente el respeto, mientras que, por lo demás, cada cual quiere vivir solamente con arreglo a su propia cabeza. — Para sus compatriotas erige el inglés grandes | fundaciones [315]
benéficas, inauditas en todos los demás pueblos. — Mas el extranjero que haya sido llevado por el destino a su territorio y haya caído en gran miseria, bien puede perecer en el estercolero por no ser inglés, esto es, hombre.

Pero también en su propia patria se aísla el inglés donde pague por comer. Prefiere comer solo en un cuarto aparte que a la mesa redonda por el mismo dinero, porque en la última se requiere algo de cortesía, y en el extranjero, por ejemplo, en Francia, por donde los ingleses sólo viajan para desacreditar por repulsivos todos los caminos y posadas (como el Dr. Sharp),[302] se reúnen en éstas para tratarse meramente entre sí. — Singular es, empero, que mientras el francés ama por lo común a la nación inglesa y la elogia con respeto, el inglés (que no haya salido de su país) odia y desprecia en general a aquél; de lo que probablemente no tiene la culpa la rivalidad propia de los vecinos (pues Inglaterra se considera superior a Francia sin discusión alguna), sino el espíritu mercantil en general, que en el supuesto de constituir la posición social más distinguida, es muy antisocial entre comerciantes de un mismo pueblo.*

* El espíritu mercantil es, en general, insociable de suyo, como el espíritu de nobleza. Una *casa* (así llama el comerciante su *comptoir*) está separada de la otra por sus empresas, como por un puente levadizo la *residencia de un caballero* de la de otro, con quien se rechaza el trato amistoso sin ceremonia; a menos que fuese el trato con los *protegidos* por la misma, a los cuales no se les consideraría, empero, miembros de la misma.

Como ambos pueblos están cercanos entre sí por sus costas y sólo separados por un canal (que bien podría llamarse, sin embargo, un mar), da su mutua rivalidad un carácter político, modificado de varias maneras, en su hostilidad: *preocupación* por un lado y *odio* por el otro; que son dos formas de incompatibilidad entre ellos, de las cuales aquélla tiene como intención la *conservación propia*; ésta, la *dominación*, o, en el caso opuesto, la exterminación de los otros.

La caracterización de los restantes pueblos, cuya peculiaridad nacional ha de derivarse no tanto de la índole de su diversa cultura, como en los dos precedentes, cuanto de la predisposición de su naturaleza debida a la mezcla de sus tribus originariamente diversas, podemos hacerla ahora más brevemente.

| *3)* El *español*, producto de la mezcla de la sangre europea con la árabe [316]
(morisca), muestra en su conducta pública y privada una cierta *solemnidad*, y hasta el labriego frente a sus superiores, a los cuales está sometido también legalmente, la conciencia de su *dignidad*. — La grandeza española y la grandilocuencia que se encuentra incluso en el lenguaje de conversación revelan un noble orgullo nacional. De aquí que la familiar travesura francesa le sea totalmente repugnante. El español es mesurado y sumiso, de corazón, a las leyes, principalmente a las de su vieja religión. — Esta gravedad no le impide deleitarse en los días de regocijo (por ejemplo, al recoger su cosecha entre cantos y danzas), y cuando en una tarde de verano suena el *fandango* no faltan trabajadores en aquel momento ociosos que bailen al son de esta música en las calles. — — Éste es su lado bueno.

El malo es que el español no aprende de los extranjeros, ni viaja para conocer a otros pueblos;* que en las ciencias probablemente está retrasa-

* El espíritu limitado de todos los pueblos a que no acomete la curiosidad desinteresada de conocer por sus propios ojos el mundo exterior, ni menos de propagarse por él (como ciudadanos del mundo), es algo característico de ellos, por lo que los franceses, ingleses y alemanes se diferencian ventajosamente de los demás.

do de siglos; que, difícil a toda reforma, está orgulloso de no tener que trabajar; que es de una disposición romántica de espíritu, como demuestran las corridas de toros, y cruel, como demuestra el antiguo *auto da fe*,[303] y que revela en su gusto, en parte, un origen extra-europeo.

4) El *italiano* une la viveza (genio alegre) francesa con la seriedad (firmeza) española y su carácter estético es un gusto unido al afecto, así como la vista desde sus Alpes sobre los amenos valles ofrece, por una parte, material al denuedo; por otra parte, al goce reposado. El temperamento no es aquí ni mixto ni incoherente (pues si lo fuese no daría por resultado un carácter), sino una disposición de la sensibilidad hacia el sentimiento de lo sublime en tanto es, a la par, conciliable con el de lo bello. — En sus gestos se exterioriza el juego intenso de sus sentimientos y su rostro es expresivo. Los discursos de sus abogados ante los tribunales son tan llenos de afectos que semejan una declamación sobre la escena.

Así como el francés sobresale en el gusto de conversación, así el italiano en el *gusto artístico*. El primero prefiere las *diversiones* | *privadas*; el [317]
otro, las *públicas*: pomposos desfiles, procesiones, grandes espectáculos, carnavales, mascaradas, fasto en los edificios públicos, cuadros ejecutados con el pincel o de labor de mosaico, antigüedades romanas de gran estilo, para ver y ser visto en gran sociedad. Pero, al mismo tiempo (y para no olvidar la utilidad propia): la invención de las *letras de cambio*, de los *Bancos* y de la lotería. — — Éste es su lado bueno, así como las *libertades* que pueden tomarse con las personas distinguidas los *gondolieri* y *lazzaroni*.

El lado malo es que conversan, como dice Rousseau,[304] en salas fastuosas y duermen en nidos de ratas. Sus *conversazioni* son semejantes a una lonja, donde la señora de la casa da a probar algo a una gran sociedad para comunicarse mutuamente, paseando alrededor, las novedades del día, sin que para ello sea necesaria precisamente la amistad, y cena con una pe-

queña parte elegida entre aquélla. — Pero lo *peor* es: sacar el cuchillo, los bandidos, refugiarse los asesinos en los asilos sagrados, la función desatendida de los esbirros y otras cosas semejantes: lo cual, empero, no se atribuye tanto al romano cuanto a su gobierno bicéfalo. — Pero éstas son inculpaciones de que no quiero en modo alguno hacerme responsable y que divulgan habitualmente los ingleses, a quienes no logra complacer ninguna otra constitución que la suya.

5) Los *alemanes* tienen fama de poseer un buen carácter, a saber, el de la honradez y la afición al hogar: propiedades que no son precisamente apropiadas para brillar. — El alemán es, de todos los pueblos civilizados, el que más fácil y duraderamente se sujeta al gobierno bajo el cual está, y es el más alejado del afán de innovación y la oposición contra el orden establecido. Su carácter es la flema unida al entendimiento, sin raciocinar sobre el orden ya establecido, ni inventar uno él mismo. Es, empero, a la vez el hombre de todos los países y climas, emigra fácilmente y no está apasionadamente encadenado a su patria; pero allí donde llega como colono en un país extranjero, pronto forma con sus compatriotas una especie de asociación civil, que gracias a la unidad de lengua, y en parte también de religión, le convierte en un pequeño pueblo sedentario que bajo la autoridad superior y con una constitución tranquila y moral, se distingue ventajosamente por su laboriosidad, limpieza y espíritu de ahorro de los establecimientos de otros pueblos. | — Así dicen los elogios que incluso [318]
los ingleses tributan a los alemanes de Norteamérica.

Como la flema (tomada en el buen sentido) es el temperamento de la fría reflexión y de la perseverancia en la persecución del fin, lo mismo que de la resistencia a las penalidades unidas con ella, cabe esperar del talento de su justo entendimiento y de su razón profundamente reflexiva tanto como de cualquier otro pueblo capaz de la máxima cultura; exceptuando la especialidad del ingenio y del gusto de artista, en la cual acaso no pudiera igualar a los franceses, ingleses e italianos. — — Éste es, pues, su lado

bueno en aquello que se puede ejecutar con laboriosidad perseverante y para lo que no se requiere precisamente de genio;* cosa esta última que no es tan de utilidad como la laboriosidad, unida al sano talento intelectual, del alemán. — Este su carácter, en el trato es modestia. El alemán aprende más que cualquier otro pueblo lenguas extranjeras; es (como lo expresa Robertson)[306] *mercader al por mayor* en la erudición, y es el primero en descubrir en el campo de las ciencias rastros que después son utilizados con estrépito por otros; no tiene orgullo nacional, ni está apegado, como cosmopolita que es, a su patria. Pero en ésta es más hospitalario con los extranjeros que ninguna otra nación (como confiesa Boswell); educa con disciplina a sus hijos en la decencia con todo rigor, dada su inclinación al orden y a la regla, antes se dejará tratar despóticamente que se meterá en innovaciones (sobre todo en reformas arbitrarias del gobierno). —— Este es su lado bueno.

Su lado desventajoso es su propensión a imitar y la escasa fe que tiene en poder ser original (que es justamente lo | contrario de la obs- [319]
tinación del inglés); pero, particularmente, un cierto afán metódico de hacerse clasificar ante los restantes ciudadanos, no según un principio de aproximación a la igualdad sino, penosamente, en grados de preeminencia y de un orden jerárquico y de ser, dentro de este esquema del rango, inagotable en la invención de títulos: *Edel* y *Hochedel* [literalmente: "noble" y "altamente noble"], *Wohlgeboren* y *Hochwohlgeboren* y también *Hochgeboren* ["bien nacido", "altamente bien nacido", "alta-

* El *genio* es el talento de la *invención* de lo que no puede ser enseñado o aprendido. Puede aprenderse de los demás cómo se hacen buenos versos, pero no cómo se hace un buen poema; pues esto debe emanar por sí mismo de la naturaleza del autor. De aquí que no pueda esperarse que llegue sobre pedido y con un pago abundante como un producto de fábrica, sino como una inspiración, de la que el mismo poeta no puede decir cómo ha llegado a ella, esto es, como una disposición ocasional cuya causa le es desconocida (*scit genius, natale comes qui temperat astrum*).[305] — El genio brilla, por ende, como una aparición momentánea que se muestra y desaparece a intervalos, no con una luz encendida a voluntad y que sigue ardiendo un tiempo cualquiera, sino como chispas que saltan y las que un feliz arrebato del espíritu saca de la imaginación productiva.

mente nacido"], y así, por mera pedantería, servil; todo lo cual, empero, pueda atribuirse probablemente a la forma de la constitución política de Alemania, pero sin que pueda omitirse la observación de que el origen de esta pedantesca forma misma emana del espíritu de la nación y de la propensión natural del alemán a colocar entre el que debe mandar hasta el que debe obedecer una escala en que cada peldaño es designado con el grado de consideración que le corresponde, y aquel que no tiene oficio ni *título*, según se dice, no vale nada; lo cual, sin duda, le renta algo al Estado que otorga el título, pero también, y sin mirar a esto, excita en los subditos las pretensiones de limitar en la opinión la importancia de otros; lo cual tiene que resultar ridículo a otros pueblos y, de hecho, delata, como meticulosidad y necesidad subjetiva de división metódica para aprehender un todo bajo un concepto, la limitación del talento innato.

* * *

Como *Rusia todavía no* es lo que se requiere para forjarse un concepto determinado de las predisposiciones naturales que ya se encuentran listas para desarrollarse, *Polonia ya no* lo es, los nacionales de la *Turquía* europea *nunca han sido ni serán* lo que es indispensable para llegar a poseer un carácter étnico determinado, puede omitirse aquí convenientemente su diseño.

Como aquí se habla en general del carácter innato, natural, que reside, por decirlo así, en la mezcla de sangre de los hombres, no de lo característico del carácter adquirido, *artificial* (o alterado) de las naciones, será necesaria mucha circunspección en su diseño. En el carácter de los *griegos* bajo la dura opresión de los *turcos* y la no mucho más suave de sus *caloyers*,[307] no se ha perdido su mentalidad (impulsividad y despreocupación), como tampoco la formación de su cuerpo, aspecto

y de sus rasgos faciales, sino que esta | peculiaridad se restauraría presuntamente de nuevo en hechos, si la forma de religión y de gobierno les deparase, por unos sucesos felices, la libertad de restaurarse. — En otro pueblo cristiano, los *armenios*, reina un cierto espíritu mercantil de una índole especial, a saber: el ejercer el comercio caminando a pie desde los límites de *China* hasta el *cabo Corso*, en la costa de Guinea; espíritu que indica el especial origen de este pueblo racional y diligente que recorre en una línea que va de NE. a SO. casi la extensión entera del antiguo continente, sabe granjearse una pacífica acogida en todos los pueblos con que se encuentra y demuestra poseer un carácter superior al versátil y rastrero de los griegos actuales, los orígenes del cual ya no podemos indagar. — Lo que con probabilidad se puede juzgar, es esto: que la mezcla de las tribus (en las grandes conquistas), que borra poco a poco los caracteres, no es favorable al género humano, no obstante toda la alegada filantropía. [320]

D) *El carácter de la raza*

Respecto de ésta puedo referirme a lo que el Consejero Áulico Secreto, señor *Girtanner*,[308] ha expuesto bella y profundamente en su obra (con arreglo a mis principios) como explicación y ampliación; — sólo quiero hacer aún alguna observación sobre las estirpes y las variedades que se pueden advertir en una misma raza.

Aquí se ha dado, por ley de la naturaleza, en lugar de la asimilación que persiguió en la fusión de diversas razas, justamente lo contrario, a saber: en un pueblo de la misma raza (por ejemplo, de la blanca), en lugar de hacer que en su formación los caracteres se acercasen entre sí constante y progresivamente —de donde resultaría al fin un mismo retrato, como en la impresión de un grabado en cobre—, multiplicarlos

más bien hasta el infinito dentro de un mismo linaje e incluso de la misma familia, tanto en lo corporal como en lo espiritual. — Si bien dicen las nodrizas, para halagar a los padres: "El niño tiene tal cosa de su padre, tal otra de su madre", se habrían agotado hace mucho, si fuese verdad, todas las formas de procreación humana, | y como la *fecundidad* en [321] los apareamientos se refresca por la heterogeneidad de los individuos, se estancaría la reproducción. — Así, no proviene el color gris del cabello (*cendrée*) de la unión de un moreno con una rubia, sino que designa una estirpe especial, y la naturaleza tiene en su seno provisión bastante para no enviar al mundo, por obra de la pobreza de sus formas disponibles, un ser humano que haya existido antes en él; como también la cercanía del parentesco es causa notoria de infecundidad.

E) *El carácter de la especie*

Para indicar un carácter específico para ciertos seres se requiere comprenderlos bajo un mismo concepto con otros conocidos, a la vez indicar y emplear como peculiaridad (*propietas*) que sirva de fundamento diferencial aquello por lo que se diferencien los unos de los otros. — Mas si se compara una especie de seres que conocemos *(A)* con otra especie de seres que no conocemos (*non A*), ¿cómo se puede esperar o pedir que se indique un carácter de los primeros, faltándonos el concepto intermediario de comparación (*tertium comparationis*)? — Si el concepto del género supremo fuese el de un ser racional *terrenal*, no podríamos señalar un carácter suyo porque no tenemos conocimiento de seres racionales *no-terrestres*, para poder indicar su peculiaridad y caracterizar así a aquellos seres terrestres entre los racionales en general. — Parece, pues, que el problema de indicar el carácter del género humano es absolutamente insoluble, porque tendría que resolverse comparando dos *especies* de seres racionales por medio de la *experiencia*: comparación que ésta no nos ofrece.

No nos queda, pues, para asignarle al hombre la clase a que pertenece en el sistema de la naturaleza viva y caracterizarle así, otra cosa sino decir que tiene un carácter que él mismo se crea, al ser capaz de perfeccionarse de acuerdo con los fines que él mismo se señala; gracias a lo cual, y como animal dotado de la *facultad de la razón* (*animal rationabile*), puede hacer de sí un animal *racional* (*animal rationale*); — y esto le lleva, primero, a *conservar* su propia persona y su especie; segundo, | a ejercitarla, instruir- [322]
la y *educarla* para la sociedad doméstica; tercero, a *gobernarla* como un todo sistemático (ordenado según los principios de la razón) perteneciente a la sociedad; pero siendo lo característico del género humano, en comparación con la idea de posibles seres racionales en la tierra en general, lo siguiente: que la naturaleza ha puesto en ella el germen de la *discordia* y ha querido que su propia razón saque de ésta aquella *concordia* o, al menos, la constante aproximación a ella, de las cuales la última es en la *idea* el ***fin***, mientras que de *hecho* la primera (la discordia) es en el plan de la naturaleza el ***medio*** de una suprema sabiduría para nosotros inescrutable: producir el perfeccionamiento del hombre por medio del progreso de la cultura, aunque sea con más de un sacrificio de las alegrías de su vida.[309]

Entre los vivientes habitantes de la tierra es el hombre notoriamente diferente en su esencia de todos los restantes seres de la naturaleza por su predisposición *técnica* (mecánica, unida a la conciencia) para manejar las cosas, por su predisposición *pragmática* (para utilizar hábilmente, de acuerdo con sus propias intenciones, a otros hombres) y por la predisposición *moral* (de actuar respecto de sí y de los demás con arreglo al principio de la libertad bajo leyes); y cada uno de estos tres niveles puede ya por sí solo diferenciar característicamente al hombre de los demás habitantes de la tierra.

I. *La predisposición técnica*. Las cuestiones de si el hombre está originariamente destinado a la marcha en cuatro pies (como sostuvo Moscati,[310] quizá meramente como proposición para una tesis doctoral) o a la en dos pies; — si el gibón, el orangután, el chimpancé, etcétera, están

La caracterización del hombre como un animal racional fúndase ya en la simple forma y organización de su *mano*, de sus *dedos* y puntas de los dedos, en parte, de su estructura, y en parte, de su delicado tacto, con lo cual la naturaleza le ha hecho hábil, no para un cierto tipo de manejo de las cosas, sino indefinidamente para todos, y por ende, para el uso de la razón, designando de este modo su predisposición técnica o de habilidad de su género como la de un animal *racional*.

II. La *predisposición pragmática* de civilizarse por medio de la cultura, primordialmente en las propiedades del trato social, y la propensión natural de su especie a salir en la relación social de la rudeza de la mera autarquía y a convertirse en un ser civilizado (aunque todavía no moral) y destinado a la concordia, es ya un grado superior. — El hombre es susceptible y menesteroso de una educación, tanto en el sentido de la instrucción cuanto en el de la disciplina. | Se plantea, pues, aquí la cuestión (con Rousseau[312] o contra [324] él) de si el carácter de su género se encontrará, de acuerdo con su predisposición natural, mejor entre la *rudeza* de su naturaleza que entre las *artes* de la cultura, que no dejan ver su término. — Antes que nada hay que observar que en todos los demás animales abandonados a sí mismos consigue cada individuo realizar su destino entero, mas entre los hombres acaso el género: de suerte que la especie humana sólo por medio de un progresar en una serie de innumerables generaciones puede elevarse hasta la consecución de su destino;[313] progresar en que el fin seguirá siendo siempre algo en perspectiva, mientras que la *tendencia* a este fin último, aunque pueda ser frecuentemente estorbada, no podrá volverse nunca totalmente retrógrada.

III. *La predisposición moral*. La cuestión es aquí si el hombre es por naturaleza *bueno*, o por naturaleza *malo*, o por naturaleza igualmente susceptible para lo uno y lo otro, según que caiga en estas o aquellas manos formadoras (*cereus in vitium flecti* etc.).[314] En este último caso no tendría el *género* mismo ningún carácter. — Pero este caso se contradice a sí mismo, pues un ser provisto con una facultad de la razón práctica y

conciencia de la libertad de su arbitrio (una persona) se ve en esta conciencia, incluso en medio de las más oscuras representaciones, sometido a una ley del deber y a experimentar el sentimiento (que entonces se dice el sentimiento moral) de que es justo o injusto lo que *le* pasa o pasa *a otros* por obra suya. Éste es ya el carácter *inteligible* mismo de la humanidad en general, y en eso es el hombre, por su predisposición innata (por naturaleza), *bueno*. Pero como la experiencia revela también que hay en él una propensión a apetecer activamente lo ilícito, aun cuando sabe que es ilícito, esto es, al *mal*, la que se excita tan inevitablemente y tan pronto como el hombre empieza a hacer uso de su libertad, y, por ende, puede considerarse como innata, debe enjuiciarse al hombre, en cuanto a su carácter *sensible*, también como malo (por naturaleza), sin que en esto haya contradicción cuando se habla del *carácter del género*; porque puede admitirse que su destino natural consiste en el continuo progresar hacia lo mejor.[315]

La suma de la antropología pragmática respecto al destino del hombre y a la característica de su desarrollo es la siguiente. El hombre está destinado, por su razón, a estar en una sociedad con hombres y, en ella, por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que sea su | propensión animal a abandonarse *pasivamente* a [325]
los atractivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad; y a hacerse más bien *activamente* digno de la humanidad, en lucha con los obstáculos que le depare la rudeza de su propia naturaleza.

El hombre tiene, pues, que ser *educado* para el bien; pero el llamado a educarle es, a su vez, un hombre que se encuentra todavía en la ruda condición de la naturaleza y, sin embargo, debe efectuar aquello que él mismo necesita. De aquí la constante desviación de la ruta de su destino con siempre repetidos *retornos* a ella. — Vamos a indicar las dificultades que se encuentran en la solución de este problema y los obstáculos que se oponen a ella.

A)

El primer destino físico del hombre consiste en el impulso que le lleva a procurar la *conservación* de su especie como especie animal. — Pero ya aquí no coinciden las épocas naturales de su desarrollo con las civiles. Con arreglo a la *primera*, en el estado de naturaleza se encuentra, por lo menos desde los catorce años, *impulsado* por el instinto sexual y *facultado* también para engendrar y conservar su especie. Con arreglo a la *segunda*, difícilmente puede intentarlo antes de los veinte años (por término medio). Pues aunque el joven tiene bastante temprano la facultad de satisfacer su inclinación y la de una mujer como ciudadano del mundo, se halla todavía lejos de poseer la facultad de mantener a su mujer e hijo como ciudadano del Estado. — Tiene que aprender un oficio y darse a conocer para fundar una casa con una mujer; punto en el que dentro de la clase más refinada de la nación pueden transcurrir muy bien los veinticinco años antes de que llegue a estar maduro para realizar su destino. — ¿Con qué llenará este intervalo de una abstinencia forzosa y antinatural? Difícilmente con otra cosa que con vicios.

B)

El impulso que lleva a la *ciencia* como a una cultura que ennoblece la humanidad no guarda en el conjunto de la especie proporción alguna con la duración de la vida. Cuando el erudito ha avanzado en la cultura hasta donde basta para ampliar él mismo el campo de la última, es llamado por la muerte, y ocupa su puesto el aprendiz de las primeras letras, que poco antes del término de la vida, y después de haber dado igualmente un paso más, cede de nuevo su lugar || a otro. — ¿Qué masa de conocimientos, qué [326]
invención de nuevos métodos no se habría ya acumulado, si un Arquímedes, un Newton o un Lavoisier, con su laboriosidad y talento, hubiesen

sido favorecidos por la naturaleza con una vejez que durase siglos sin disminución de la fuerza vital? Mas el progreso de la especie en las ciencias siempre es sólo fragmentario (en cuanto al tiempo) y no ofrece seguridad alguna, a causa del retroceso con que está de continuo amenazado por la barbarie que se entremete y revoluciona a los Estados.

C)

Tampoco parece alcanzar la especie su destino en lo que respecta a la *felicidad*, a aspirar a la cual le impulsa al hombre constantemente su naturaleza, mientras que la razón le pone la condición restrictiva del ser digno de ser feliz, esto es, de la moralidad. — No es lícito, pues, tomar la descripción hipocondríaca (malhumorada) que hace *Rousseau* de la especie humana que osa salir del estado de naturaleza, como encomio para entrar nuevamente en él y retornar a los bosques, por su verdadera opinión, con la que expresaba la dificultad que hay para nuestro género de encarrilarse a la vía de la continua aproximación a su destino; no es lícito sacarla de la nada: — la experiencia de los antiguos y de los modernos tiempos ha de poner a todo el que piense sobre este punto, perplejo y dudoso de si andará jamás mejor nuestro género.

Sus tres escritos sobre el daño que han causado, *1)* el paso de la naturaleza a la *cultura* dado por nuestro género, debido a la debilitación de nuestra fuerza, *2)* la *civilización*, por la desigualdad y la opresión recíproca, *3)* la supuesta *moralización*[316] debido a una educación antinatural y una deformación del modo de pensar; — estos tres escritos,[317] digo, que han presentado el estado de naturaleza como un estado de *inocencia* (retornar al cual impide el guardián de la puerta de un Paraíso con su espada de fuego), estaban destinados únicamente a servir de hilo conductor a su *Contrato social*, su *Emilio* y su *Vicario saboyano* para salir del laberinto de males con que se ha rodeado nuestro género por su propia culpa. —

Rousseau no quería, en el fondo, que el hombre *volviese* de nuevo al estado de naturaleza, sino que *mirase* a él desde el punto en que ahora se encuentra. | Suponía que el hombre es por *naturaleza* (que puede heredarse) [327] bueno; pero de un modo negativo, a saber, no siendo de suyo y deliberadamente malo, sino estando sólo en peligro de ser contagiado y depravado por malos o inhábiles dirigentes y ejemplos. Pero como para esto son menester, *a su vez*, hombres buenos que por su parte han tenido que ser educados para ello, y entre los cuales probablemente no habrá ninguno que no tenga en sí alguna depravación (innata o adquirida), queda sin resolver, incluso en cuanto a la cualidad del principio, no meramente en cuanto al grado, el problema de la educación moral de nuestra *especie*, porque una propensión mala innata en ella será probablemente censurada por la universal razón humana y acaso también refrenada, pero no por ello ya extirpada.

* * *

En una constitución civil, que es el grado supremo de acrecentar artificiosamente la buena predisposición del género humano, para llegar al fin último de su destino, es, sin embargo, anterior y, en el fondo, más poderosa la *animalidad* que la pura *humanidad* en sus manifestaciones, y el animal doméstico sólo por *debilitamiento* es más útil al hombre que el salvaje. La voluntad propia está siempre dispuesta a estallar en aversión contra el prójimo y tiende en todo momento a realizar su pretensión a una libertad incondicionada, a ser no meramente independiente, sino incluso dominador sobre otros seres iguales a uno mismo por naturaleza; lo cual se advierte ya en el niño más pequeño,* porque la naturaleza tiende en él

* Los gritos que hace oír un niño apenas nacido no tienen el tono de lamentos, sino el del enojo y de la ira indignada; no porque le duela algo, sino porque algo le disgusta; probablemente porque quiere moverse y siente su incapacidad para hacerlo como cadenas que le quitan la libertad. — ¿Qué intención

a conducir de la cultura | a la moralidad y no (como prescribe la razón), [328]
empezando por la moralidad y su ley, a una cultura conforme a un fin y orientada en este sentido; lo cual da inevitablemente por resultado una tendencia inversa y contraria al fin.

La educación del género humano tomado como el *conjunto* de su especie, esto es, *colectivamente* (*universorum*), no de todos los individuos (*singulorum*), en que la multitud no hace un sistema, sino sólo una simple colección, considerando la aspiración a una constitución civil que debe fundarse en el principio de la libertad, pero a la par en el de la coerción legal, la espera el hombre sólo de la *Providencia*, esto es, de una sabiduría que no es la *suya*, pero sí la idea impotente (por su propia culpa) de su propia razón —esta educación desde arriba, digo, es saludable, pero ruda, y una rigurosa transformación, hecha a costa de mucha molestia y llegando casi a la destrucción de la especie entera, de la naturaleza, es decir, de la producción del *bien*, no intentado por el hombre, pero que, una vez existente, se sigue manteniendo— a partir del *mal* que siempre está desuniéndose íntimamente consigo mismo. La Providencia significa exactamente la misma sabiduría que percibimos con admiración en la conservación de las especies de seres natu-

puede tener la naturaleza, haciendo que el niño venga al mundo dando fuertes gritos que son para él mismo y para la madre, en el *rudo estado de naturaleza*, un extremo peligro? Pues con ellos un lobo, e incluso un cerdo, podría ser atraído para devorarlo en ausencia de la madre o en el agotamiento de las fuerzas de ésta por el parto. Ningún animal fuera del hombre (tal como éste es ahora) *anunciará ruidosamente* su existencia al nacer; lo que parece estar dispuesto así por la sabiduría de la naturaleza para conservar la especie. Es necesario suponer, entonces, que en la primera época de la naturaleza, por lo que respecta a esta clase de animal (a saber, durante el tiempo de la rudeza), aún no existía este manifestarse del niño a gritos al nacer; | que, por tanto, sólo más tarde empezó una segunda época, [328]
cuando ambos padres habían llegado ya a aquella cultura que es necesaria para la vida *doméstica*; sin que sepamos cómo ni por medio de qué causas concurrentes realizó la naturaleza una evolución semejante. Esta observación conduce muy lejos, por ejemplo, a pensar si no podría seguir a la misma segunda época, con grandes revoluciones de la naturaleza, una tercera; en que un orangután o un chimpancé formara de los órganos que sirven para marchar, para tocar los objetos y para hablar, una estructura humana, cuya parte más interna encerrase un órgano para el uso del entendimiento y se desarrollase paulatinamente por medio de la cultura social.

rales organizados que trabajan constantemente en su destrucción y, sin embargo, la salvaguardan siempre, sin admitir por ello en la previsión un principio superior del que ya tenemos costumbre de admitir para la conservación de las plantas y animales. — Por lo demás, debe y *puede* ser la especie humana misma la creadora de su dicha; solamente no puede admitirse *a priori* de las predisposiciones naturales por nosotros conocidas en ella | que lo *será*, sino sólo de la experiencia y la historia, [329]
con expectativas tan fundadas como es necesario para no desesperarse de este su progresar hacia lo mejor, sino para fomentar con toda prudencia e iluminación moral el acercamiento a este fin (cada cual cuanto le corresponda).

Se puede, pues, decir: el primer rasgo característico[318] de la especie humana es la facultad, en cuanto ser racional, de proveerse de un carácter en general, tanto para la propia persona como para la sociedad en que le coloca la naturaleza; lo cual supone ya, empero, una predisposición natural favorable y una propensión al bien en él: porque el mal (pues lleva en sí la pugna consigo mismo y no consiente en sí mismo ningún principio permanente) carece propiamente de carácter.

El carácter de un ser vivo es aquello en que puede reconocerse por adelantado su destino. — Ahora bien, puede admitirse como principio fundamental para los fines de la naturaleza el siguiente: ella quiere que toda criatura alcance su destino al desarrollarse conforme a sus fines todas las predisposiciones de su naturaleza, para que, si no todo *individuo*, al menos la especie cumpla la intención de ella. — En los animales irracionales sucede esto realmente y es sabiduría de la naturaleza; en el hombre, lo alcanza sólo la *única* especie de los seres racionales vivientes sobre la tierra que conocemos, a saber, la humana, en la que también no conocemos sino sólo una tendencia de la naturaleza de seres racionales[319] a este fin, a saber, a hacer por su propia actividad que un día el bien surja del mal: una perspectiva que, si no la cortan de una vez revoluciones

de la naturaleza, puede esperarse con *certeza* moral (suficiente para el deber de obrar en pro de dicho fin). — Pues son hombres, esto es, seres racionales sin duda maliciosos, pero sí dotados de una predisposición inventiva y a la vez moral, quienes con el progreso de la cultura no sentirán sino tanto más intensamente los males que se infieren por egoísmo unos a otros y, al no ver ante sí otro medio contra ellos que someter, aun cuando a displacer, el interés privado (de los individuos aislados) al interés común (de todos juntos), a una disciplina (de coerción civil), a la que sólo se someten, empero, según leyes dadas por ellos mismos, se sienten ennoblecidos por esta conciencia, a saber, la de pertenecer a una especie que está a la altura del | destino del hombre, tal como la razón se [330]
lo representa en el ideal.

Elementos de descripción del carácter de la especie humana

I. El hombre no estaba destinado a pertenecer, como el animal doméstico, a un rebaño, sino como la abeja a una colmena. — *Necesidad* de ser miembro de alguna sociedad civil.

La manera más sencilla, menos facticia, de erigir una, es la de que haya un rey en esta colmena (la monarquía). — Pero muchas de estas colmenas juntas pronto se hostilizan como abejas guerreras, aunque no, como lo hacen los hombres, para robustecer la propia uniéndola con otra —pues aquí termina la imagen—, sino meramente para utilizar por la astucia o la violencia la asiduidad de la *otra* en provecho *propio*. Cada pueblo trata de robustecerse subyugando a los vecinos; y sea alán de engrandecimiento o temor a ser absorbido por el otro si no se le adelanta, es en nuestra especie la guerra interior o exterior, por gran mal que sea, a la vez el móvil para pasar del rudo estado de naturaleza al estado *civil*, como si fuese una maquinaria de la Providencia en que las fuerzas mutuamente opuestas, si bien se quebrantan mutuamente por el roce, se

mantienen, sin embargo, largo tiempo en marcha regular por la impulsión o la tracción de otros móviles.

II. La *libertad* y la *ley* (por la cual es limitada aquélla) son los dos polos en torno a los que gira la legislación civil. — Pero a fin de que la segunda sea también de efecto y no un encomio vacuo, es necesario añadir un término medio,* a saber, el *mando*, que, unido con aquellos, hace que tengan efecto estos principios. — Ahora bien, pueden concebirse cuatro combinaciones del último con los dos primeros:

A) Ley y libertad sin mando (anarquía).
B) Ley y poder sin libertad (despotismo). | [331]
C) Mando sin libertad ni ley (barbarie).
D) Mando con libertad y ley (república).

Se ve que únicamente la última merece llamarse una verdadera constitución civil; pero sin que se aluda con ello a una de las tres formas del Estado (la democracia), sino que por *república* se entiende tan sólo un Estado en general, y el antiguo *brocardicon*: *salus civitatis* (no *civium*) *suprema lex esto*[320] no significa que el bien sensible de la comunidad (la *felicidad* de los ciudadanos) deba servir de principio superior a la constitución del Estado; pues este bienestar, que cada cual se pinta, según su inclinación privada, de esta u otra manera, no es idóneo para elevarse a ningún principio objetivo, el cual exige universalidad, sino aquella sentencia no dice nada más que esto: el *bien inteligible*, la conservación de la *constitución del Estado* existente, es la ley suprema de toda sociedad civil; pues ésta sólo existe por obra de aquélla.

El carácter de la especie, según resulta notorio de la experiencia de todos los tiempos y todos los pueblos, es éste: que la especie, tomada

* Análogamente al *terminus medius* en un silogismo, que, unido con el sujeto y el predicado del juicio, da las cuatro figuras silogísticas.

colectivamente (como un todo de la especie humana), es un conjunto de personas existentes sucesiva y simultáneamente que no pueden *prescindir* de la convivencia pacífica ni, sin embargo, *evitar* el ser constante y recíprocamente antagonistas; por consiguiente, que se sienten destinadas por la naturaleza, mediante recíproca y forzosa sumisión a leyes emanadas de ellas mismas, a formar una coalición, constantemente amenazada de disensión, pero en general progresiva, en una *sociedad civil universal* (*cosmopolitismus*);[321] idea inasequible en sí que no es un principio constitutivo (de la expectativa de una paz existente en medio de la más viva acción y reacción de los hombres), sino sólo un principio regulativo: el de perseguirla asiduamente como destino de la especie humana, no sin la fundada conjetura de que existe una tendencia natural a ella.

Si se pregunta ahora si a la especie humana (que si se la imagina como una especie de seres terrestres racionales en comparación con los otros planetas, como conjunto de criaturas procedido de *un* demiurgo, puede llamarse también *raza*) — si, digo, debe considerársela como una raza buena o mala, he de confesar que no se puede alardear mucho. No obstante, aquel que considere la conducta de los hombres, | no meramente en la historia antigua, sino en la historia del día, se sentirá con frecuencia tentado a hacer en su juicio misantrópicamente el *Timón*.[322] pero todavía con más frecuencia y acierto el *Momo*,[323] y a encontrar la tontería antes que la maldad como rasgo característico de nuestra especie. Mas porque la tontería, unida a una punta de maldad (lo que entonces se dice necedad),[324] no puede ignorarse en la fisonomía moral de nuestro género, es visible con bastante claridad, tan sólo por la ocultación de una buena parte de sus pensamientos que todo hombre inteligente encuentra necesaria, que en nuestra raza todos encuentran indicado estar en guardia y no dejarse ver *enteramente* como son; lo cual delata ya la propensión de nuestra especie a ser mal intencionados los unos con los otros. [332]

Bien podría ser que en algún otro planeta existieran seres racionales que no pudiesen pensar de otro modo que en voz alta, esto es, así despiertos como en sueños, encontrándose en compañía o solos, no pudiesen tener pensamientos que al mismo tiempo no *expresaran*. ¿Qué conducta recíproca daría esto por resultado, distinta de la de nuestra especie humana? Si no fueran todos *puros como ángeles*, no se ve cómo podrían arreglárselas juntos, tener el uno para el otro simplemente algún respeto y llevarse bien entre sí. — Es inherente ya, pues, a la composición originaria de una criatura humana y a su concepto de especie el indagar los pensamientos ajenos, pero el contener los suyos; pulcra propiedad que no deja de progresar paulatinamente desde el *disimulo* hasta el *engaño* deliberado y finalmente hasta la *mentira*. Esto daría por resultado un dibujo caricaturesco de nuestra especie, que no sólo autorizaría a *reír* bondadosamente de ella, sino a *despreciar* lo que constituye su carácter y a confesar que esta raza de seres racionales del mundo no merece un lugar honorable entre las restantes (para nosotros desconocidas)* — si precisamente este juicio | reprobatorio no delatase en nosotros una predisposición moral, un [333]
innato requerimiento de la razón a trabajar también en contra de aquella propensión, por ende a presentar la especie humana no como mala, sino como una especie de seres racionales que tiende a elevarse del mal al bien

* Federico II preguntó una vez al eminente *Sulzer*,[325] a quien estimaba como merecía y a quien había encargado de la dirección de los institutos educativos de Silesia, cómo se encontraban éstos. Sulzer respondió: "Desde que se ha seguido construyendo sobre el principio (de Rousseau) de que el hombre es bueno por naturaleza, empiezan a ir las cosas mejor". "*Ah* (dijo el rey), *mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons.*" — Al carácter de nuestra especie pertenece también el que, aspirando a la constitución civil, necesita de | una disciplina por medio de [333]
la religión, a fin de que lo que no puede alcanzarse por la coerción *externa* se realice por la *interna* (de la conciencia moral), al utilizar políticamente la predisposición moral del hombre por los legisladores, una tendencia que pertenece al carácter de la especie. Pero si en esta disciplina del pueblo no antecede la moral a la religión, se hace ésta dueña de aquélla, y la religión estatutaria se torna un instrumento de mando del Estado (de la política) bajo *déspotas de la creencia*; un mal que destempla inevitablemente el carácter e induce a gobernar con el *engaño* (llamado prudencia de Estado); que aquel gran monarca, al mismo tiempo que *en público* confesaba ser meramente el supremo servidor del Estado, no podía ocultar lo contrario y lo confesaba en privado suspirando, aunque disculpándose personalmente al atribuir la corrupción a esa mala *raza* que se llama especie humana

en un constante progreso entre obstáculos; según lo cual su voluntad es, en general, buena, pero llevarla a cabo está dificultada por el hecho de que la consecución del fin no puede esperarse de la libre armonía de los *individuos*, sino tan sólo de una progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unido de manera cosmopolita.

Notas a la traducción

Es bien sabido que Kant fue un gran conocedor de la ciencia de su época, que trabajó asiduamente en numerosos temas científicos de ese momento, y que desde los veinte años hasta los treinta y cinco se ocupó casi exclusivamente de cuestiones de física natural y teórica, de modo que antes de iniciar la década de los sesenta ya había publicado diez tratados sobre diversos temas de ciencias naturales. Es bien sabido también que a lo largo de su vida dictó cursos de ciencias y que hizo contribuciones importantes como la explicación de los vientos alisios, los monzones, los anillos de Saturno, el origen del sistema solar y las nebulosas estelares, y que incluso esbozó una teoría del origen del mundo comparable a la de Newton en cuanto que esta última necesitaba de la intervención divina y la propuesta por Kant no requería de dicha intervención. En 1755, Kant publicó su *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (*Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*), sin duda la obra científica más importante que escribiera durante el periodo precrítico. Uno de los grandes méritos de este erudito y original trabajo es que propone por primera vez la hipótesis nebular del origen del sistema solar, 41 años antes de que la divulgara Laplace en su *Système du monde*. En este texto Kant también considera la posibilidad de vida en otros planetas y no es aventurado decir que si esta obra hubiera sido publicada en Francia o Inglaterra, y no en Königsberg, Kant habría alcanzado la fama inmediatamente, pero por desgracia el editor, Johann Friederich Petersen, quebró durante la impresión del libro y sus propiedades fueron clausuradas, por lo cual la obra permaneció prácticamente desconocida por sus contemporáneos.

Ahora bien, es menos sabido que el autor de la *Crítica de la razón pura* no sólo fue un profundo conocedor de los grandes clásicos de la literatura grecolatina sino también un asiduo lector de los autores contemporáneos de la literatura de su propia lengua así como de la inglesa, francesa e ita-